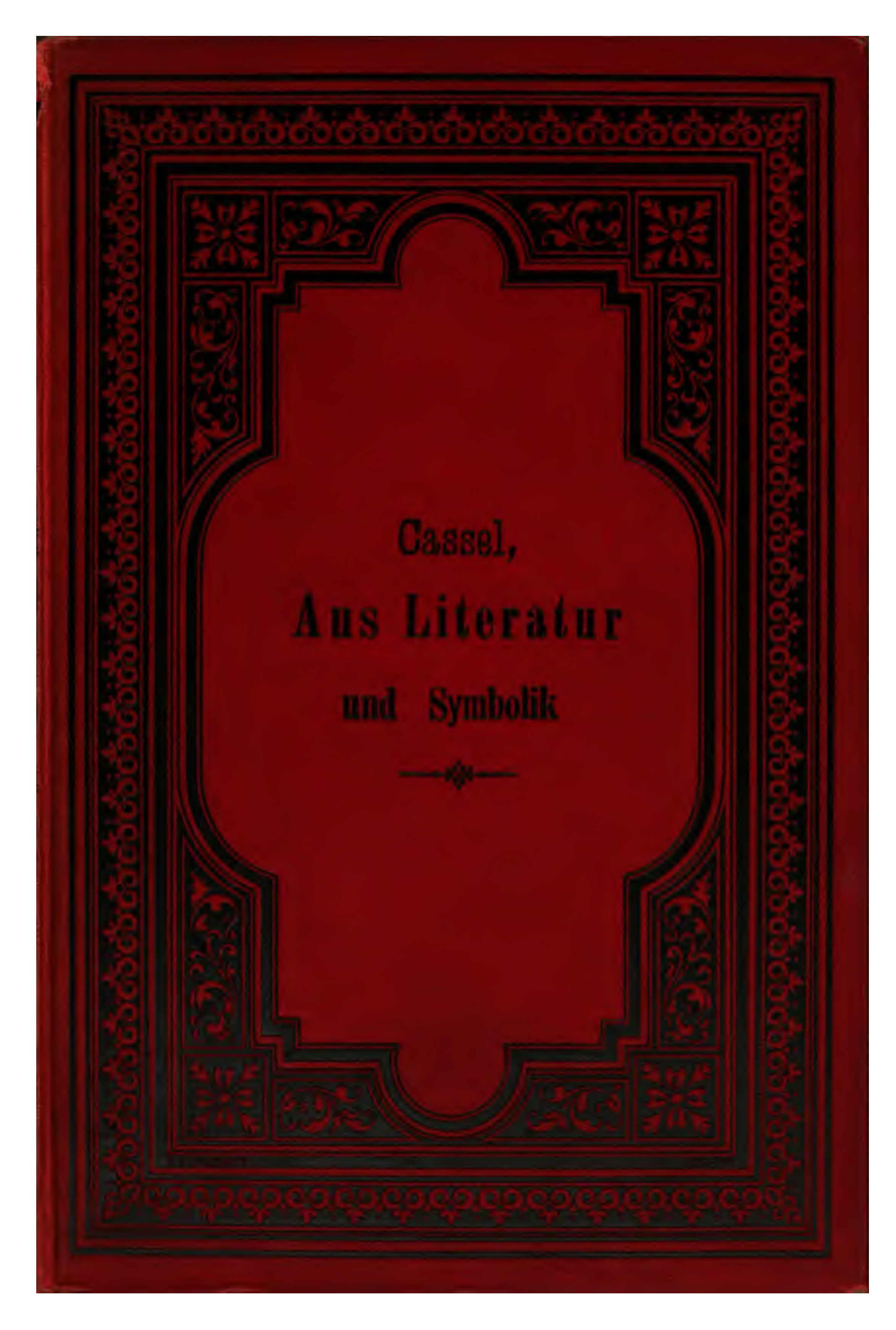

Cassel,
Aus Literatur
und Symbolik

Aus

Literatur und Symbolik

Abhandlungen

von

D. Paulus Cassel.



Leipzig.
Verlag von Wilh. Friedrich,
K. Hofbuchhandlung.
1884.

Vorwort.

Wenige Worte mögen mein Buch einleiten.

Sommerliche Frühmorgenstunden boten mir die Stille, um das Meiste darinnen zu schaffen. Meine Vöglein begleiteten mit ihren Liedern mein Sammeln und Suchen in alten und neuen Büchern.

Diese Stunden waren die Ferien in einem reichen Amte und viel verschlungenem Beruf. Aber die Kraft für die eine Arbeit ward durch die Andere erhöht.

Wenn das Vorwort um Nachsicht bitten wollte, hätte es vielen Grund.

Aber nicht darum würde ich es thun, dass das Buch blos Abhandlungen enthält und kein Sammelwerk, keine grosse Compilation, keine systematische Geschichte ist. Ich glaube, wir haben deren genug — und der Stoff ist so gross und des Forschungsreizes so viel, dass auch die werthvollste Welt- und Literaturgeschichte nur eine Monographie bleibt.

Dagegen bitte ich den Leser zu glauben, dass es mein fröhliches Streben war, das was ich bot, lesbar zu machen.

Der Forscher wird finden, dass originale Studieu und neue Resultate mitgetheilt werden —; ich habe immer versucht die Leser den Staub der Arbeit nicht empfinden zu lassen; es ist das eine, wie mir dünkt, nothwendige Forderung, die an jeden Forscher gestellt wird, die aber durchaus nicht leicht zu erfüllen ist.

Nicht überall mag es mir gelungen sein —; hier wage es, auf freundliche Milde zu rechnen.

Die Abhandlungen stammen aus verschiedenen Zeiten der letzten drei Jahre.

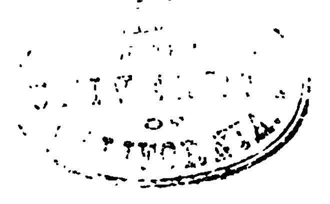
Die Fortsetzung im zweiten Theil der Abhandlungen wird Manches zu ergänzen suchen.

Sie haben alle denselben Ausblick —; sie wollen der Liebe und dem Frieden im Herzen und Geiste dienen.

Berlin, 10. März 1884.

D. Paulus Cassel.

Inhalt.



Die Sage vom Tannhäuser.

Welle gross Wunder schauen will
der gang im gruönen Wald usse,
Tannhuser war ein Ritter guot
gross Wunder wolt er schauen.

Wann er in gruönen Wald usse kam
zuo dene schönen jungfrauen,
sie fingen an ein langen tanz,
ein Jahr war inen ein stundi.

Tannhuser, liber Tannhuser mein,
welt ier bei mir verbleiben?
Ich will euch die jungste Tochter ga
zuo einem ehliche Weibi.

Die jüngste Tochter, die wil ich nit,
sie treit den Teufel in ire,
I gses an ire brun augen an,
wie er in ire tuot brinnen.

Tannhuser, liber Tannhuser mein,
du solest uns nicht schelten!
Wann du kommst in diesen berg,
so muosst du es ehgelten.

Frau Frene hat ein Feigenbaum,
er leit sich drunter zu schlafen!
es kam im für in seinem Traum,
von Sünden sol er lassen.

Tannhuser stuond auf und gieng davon,
er wollt gen Rom geh bichten,
wan er ge Rom wol inne kam,
war er mit bluoten Fuössen.

Wan er ge Rom wol ine käm,
War er mit bluoten Fuössen,
Er fil auch nider uff seini Knie,
Seini Sunden wolt er abbuössen.

Der Papp trait ein Stab in saine Hand,
vor dürri tuot er spalten;
„so wenig werden dir die Sunden nachgelan,
so wenig dass der Stab gruönet.“

Er kneuet für das Kreuzaltar
mit ausgespannten Armen.
Ich bittes dich her Jesue Christ
du welist meiner erbarmen.

Tannhuser ging zur Kirchen uss,
mit sein verzagten herzen,
God ist mir allezeit gnädig gsi,
jetzt muoss ich vonem lassen.

Wan er für's Thor hinusse kam.
begegnet im ûsi liebe Frauen;
behuot dich Gott, du reini magt,
dich darf ich nimmer anschauen.

Es ging um eben dritthalben Tag,
der Stab feng an zu gruönen;
der Papp schickt uss in alli land
er liess Tannhuser suochen.

Tannhuser ist iez nimmen hier,
Tannhuser ist verfahren,
Tannhuser ist in Frau Frenen berg,
wolt Gottes Gnade erwarten.

Drum sol kein Papp, kein Kardinal,
kein Sünder nie verdammen;
der Sunder mag sein, so gross ir wil,
kann Gottes Gnad erlangen.

Das Lied enthält in kurzen Zügen die ganze Sage; was darinnen fehlt, gehört nicht zum Kern ihres Gedankens. In den Entlibucher Bergen in der Schweiz war es aufge-

zeichnet; kundige Männer halten es für älter als andere Lieder, welche wir kennen; es hat frische Farben, wie die Landleute, welche es bewahrten. Die Sage, von der es erzählt, sieht so bekannt aus, seitdem von ihr nicht blos auf einsamen grünen Matten, sondern auf den glänzendsten Bühnen der Welt gesungen wird. Sie war nur den wenigen Freunden mittelalterlicher Erinnerungen bekannt, als Richard Wagner aus ihr einen Text für seine Oper schuf. Nun hörte man von ihr in allen Kreisen der gebildeten Welt. Wagner hat ja ein ganzes Stück deutscher alter Literatur populär gemacht, wie es kaum einem Dichter mit eigener Arbeit gelingt, auch wenn sie das Herz des Volkes findet. Die Oper ist ein Centrum geworden des öffentlichen Genusses und Interesses; nicht blos „die oberen Zehntausend,“ sondern ein mächtiger bis in alle Stände reichender Volkskreis weiss zu reden, zu singen und zu klingen vom Tannhäuser, der im Venusberge gewesen ist. Die Sage sieht darum um so bekannter aus, als sie ist, denn der Meister der Oper hat ein Recht, ein Meister seines Textes zu sein, aber dem Volksbewusstsein, das berauscht ist von den Klängen einer wunderbaren Musik, ist nicht genug gethan. Das Entzücken über die klingenden Noten befriedigt nicht das Herz, welches nach der Idee der Sage sucht. Je mehr die Oper und ihr Textbuch ihre Herrschaft ausbreiten, desto mehr greift die Frage nach dem Romane selbst in die Literatur zurück; wir dürfen dem Textbuch nicht das letzte Wort lassen; die Dichtung, die in ihr pulsirt, ist doch mehr wie eine blosse Dienerin. Es ist dies keine Auflehnung gegen den Meister; vielmehr ein Triumph für ihn, dass man aus seinen mächtigen Händen die Poesie des Volkes retten muss. Bei den Textbüchern älterer Componisten war das nicht nöthig, — sie waren ganz ungefährlich — aber das Musikatelier von Wagner ist auch eine Art Venusberg. Wenn Tannhäuser hineingegangen ist, muss man ihn zu sich heraufholen, von selbst rettet er sich nicht wieder aus den Sirenenarmen der Venus von Bayreuth. Denn es ist der Tannhäuser des Textbuches

kein tragischer Held, sondern ein tragischer Schwächling. Nicht als Gegner der Venus geht er von ihr. Er wird nach Rom gejagt. Die Wartburgsscenen kennen die Lieder nicht. Namentlich verliert die Tragik des Gedankens durch die Einmischung der heil. Elisabeth. Sie verdirbt die wahre Pointe des Volksliedes — den reformatorischen Schmerz und die Lehre von der unmittelbaren Liebe Gottes.

Bei dem Versuche dies darzuthun, wenden wir allerdings neugewundene Seile an, nicht schon alte, morsch gewordene; vielleicht gelingt es uns besser, als der Delila, da sie Simson fesseln wollte, denn nicht gegen Delila sind sie gerichtet. Auch das Philisterthum war eine Art Venusberg, aus dem sich der geniale Held nur in tragischem Schwunge erretten konnte.

Hoch und schroff, kahl und unbebaut, beschreibt Ludwig Bechstein, erhebt sich zwischen Eisenach und Gotha der Hörselberg, von weitem anzusehen wie ein steinerner Sarg. Man glaubte, wenn man auf ihm stand, ein Dampfesbrausen wie unterirdischen Sturm oder ein Rauschen als steige Wasser auf rasch sich umschwingende Mühlräder, zu hören. „Ich selbst," sagte er, „da ich einsam auf dem Bergrücken stand, die Felsenspalte suchte und sie nicht finden konnte, vernahm ein mächtiges Rauschen unter mir, wie fallende Wasser." Poeten-Ohren hören besser, wie die anderer Menschenkinder. Man fand in der That eine tiefe Höhle im Berge selbst, aber da sie nur 16 bis 18 Personen fassen kann, so ist sie schon darum für den Zweck nicht geeignet, dem sie gewidmet worden ist. Der Venusberg muss viel grössere Salons gehabt haben. Noch im Jahre 1854, als Neugierige den unterirdischen Gang in der Höhle aufsuchten, tönte ihnen melodischer Gesang wie von Aeolsharfen entgegen — aber es waren Millionen von Mücken und Fliegen, die dort ihre Tänze hielten, von denen die Melodien kamen.

In diesem Hörselberge soll sich der Eingang zum Fegefeuer und der Venusberg befunden haben. Man erklärte ihn als „Hörseelberg", weil man die Seelen kläglich

schreien höre, obschon er von dem Flusse Hörsel seinen Namen hat. Man brachte auch die Sage vom Tannhäuser mit ihm in Verbindung, es geschah dies offenbar erst seit der Zeit, in welchem das Gedicht vom Sängerkrieg auf der Wartburg im Munde des Volkes war. An sich haben die alten Lieder keine Notiz, dass das Abenteuer des Tannhäuser gerade auf Thüringen und das Land bei Eisenach zu beschränken sei.

Es ist eben keine Lokalsage, sonder eine Weltsage. Nicht bloss an dem kleinen Hörsel, sondern im Niederland, wie auf den Schweizerbergen, in aller Welt war der Venusberg bekannt.

Seit etwa dem 14. Jahrhundert spricht man von einem solchen. Der Name der Venus als der Göttin der Schönheit und Sinnlichkeit war anch im Mittelalter schon vor Erneuerung der Kenntniss des Alterthums im Munde der Gebildeten. Auch im Parzival Wolfram's von Eschenbach kommt sie vor (V. 532) und schon als Spenderin der Lust, die rechter Minne gegenübersteht. „Denn solche Minne (von Venus) ist nicht geheuer.“ Man brauchte ihren Namen, wo man sonst von Frau Hulda (Holle) oder Elben und Feen sprach.

Der Venusberg versteckt die Feenschlösser, in welche Helden kamen und gelockt wurden, die Elfengärten und Frau Hollens Hofhaltung. Er bezeichnete mit einem Wort das Paradies der Lust und des Genusses, den Inbegriff der Weltfreuden, des Glanzes und Rausches. Dass man von einem Berge der Venus spricht, in dessen Tiefe sie wohne, ist zumal aus der christlichen Sage verständlich. Denn man verlegte ihn in die Nachbarschaft der Hölle und des Fegfeuers. Diese befanden sich an den Kratern des Aetna und Vesuv. Dort hat Klingsor seine Stätte. Dahin kamen die grossen Könige des Weltlebens, als ihre Zeit um war. König Dietrich muss nach deutscher Heldensage zuletzt auf schwarzem Ross in den Vesuv reiten. Nicht er, sein Pferd kannte den Weg.

Durch den Namen des Venusberges ist der freundliche

Begriff des Gartens verloren gegangen, welcher als der Aufenthalt der Hulda oder Venus gedacht war. Es ist immer ein Garten Eden, ein Wald der Lust, nur im Gegentheil zu dem Paradies der Seligkeit.

Nach Avallon ist Artur gebracht worden, um dort seine Wunden sich von der Fee Morgane, seiner Schwester, heilen zu lassen. Avallon ist Apfelau, der Garten, wo die Apfelbäume der Lust wachsen, wie der, von welchem Eva kostete, als sie der Schlange gehorchte.

Sein Aufenthalt im Aetna wird geschildert als ein prächtiges Schloss auf weiter Ebene, mit allem Ergötzen voll, wie Eden bäumereich in blühendem Schmuck.

Nach anderer Sage wohnt Artur im Berge mit Felicia, dem Symbol des Weltglückes. Und er und seine Gesellschaft haben keinen Mangel an Speise und Trank und allerlei Lust.

Die Elfengärten nach schwedischer Sage sind reizend; Bäume sind darin wie nirgend anders so schön und Blumen voll wunderbarer Pracht. Auch wohnt ein Weib darin, das Wanderer verlockt.

In einem Volksroman, der die Geschichte Ogier's (Olger, Holger) zum Inhalt hat, werden die Herrlichkeiten der Gärten von Avallon auf das Köstlichste geschildert. Dahin soll die Fee Morgane, die Fata Morgana, welche mit scheinbarem und zauberhaftem Glanze verlockt und täuscht, den Ogier gebracht haben. Sie giebt ihm einen Ring, der ihn verjüngt; sie setzt ihm einen Kranz auf und er vergisst Alles. Einmal fällt er ihm vom Haupt und dann eilt er fort, aber nach mancherlei Abenteuern holt sie ihn zurück. Der Roman hat bunte Bilder und lehrt doch nur, dass es vieler Zauberkünste bedarf, um den Helden die Welt, die lebendige und wirkliche, vergessen zu lassen.

Ein Gedicht von Joh. v. Voss, das dem 15. Jahrhundert angehört, hat ältere Dichtungen fabelhaft erneuert. Aus dem getreuen Ekkard hat es einen Helden Echites gemacht. In einem andern Epos erkennt man den Helden der Tafel-

runde König Artur's, nähmlich Iwain. Prinz Heinrich von Limburg kommt auf seinen Ritterzügen an ein Kreuz. Die Inschrift verbot ihm weiter zu ziehen. Dennoch reitet er in die verbotene Landschaft ein; sie war wundervoll von Gärten geschmückt, darin ist aber Land und Burg der Venus; sie nimmt ihn auf und entlässt ihn nicht wieder; er soll Gefangener sein, bis ein anderer Ritter Echites (der treue Eckard) ihn zu suchen kommt und sie entlässt beide, um dem Kaiser gegen Babylon zu helfen.

Dunkle Züge gehen durch die Sage hindurch, von späterer Zeit verwischt, lehrend, dass nur die wahre Liebe, welche sucht, den retten kann, der in Venus Hände fiel.

Jakob Grimm zweifelt, dass es möglich sei, die Sage vom Tannhäuser aus der Erzählung der Kalypso herzuleiten, welche Odysseus bei sich zurückhalten wollte. Aber wie ein Venusberg reizend, ist von Homer Ogygia, wo sie weilt, geschildert: „Ringsher wuchs um die Grotte des grünenden Haines Umschattung — Erle zugleich und Pappel und balsamreiche Cypresse. Dort auch bauten sich Nester die breitgefiederten Vögel, Habichte sammt Baumeulen und sammt breitzüngigen Krähen; Wassergeschlecht, das kundig der Meeresgeschäfte sich nähert. Hier auch breitete sich um das Felsengewölbe ein Weinstock, rankend in üppigem Wuchs und voll abhangenden Trauben; auch die Quellen ergossen gereiht ihr blinkendes Wasser nachbarlich neben einander und schlängelten hierhin und dorthin, wo rings schwellende Wiesen hinab mit Violen und Eppich grüneten. Traun wohl selbst ein Unsterblicher, welcher dahin kam, weilte bewunderungsvoll und freute sich herzlich des Anblicks." Aber Odysseus, der König von Ithaka, war nicht freiwillig nach dem reizenden Lande gekommen — und feindliche Götter hinderten ihn, es zu verlassen. Es war nicht schlechtes Gewissen, das ihn hinweg sich sehnen liess, — sondern Treue gegen seine Penelope. Allerdings schimmert auch durch diese Sage hindurch, dass es den Helden von voller üppiger Lust hinweg nach der rechten und reinen Liebe mit unwiederstehlichem Verlangen zog. Und

seiner erbarmten sich die Götter. Er kam nach Haus und fand, was ihn beglückte.

Zumal mit der Sage vom Tannhäuser ist der Venusberg in der Volkssage verbunden gewesen. Paracelsus sagt: „wo hört man mehr von ihm sagen, wie vor alten Zeiten, da der Dannhauser und andere mehr sind darunter gewesen.“ Bei den Gängen, wo man im Fichtelgebirge Gold finde, spricht er von einem Danheuserberg und setzt solche Gruben und Höhlen voraus. Endlich tadelt er die, „welche prakticiren heimlich und verborgen Nigromanciam, die kommen aus dem Venusberg, haben mit dem Bruder Ekkart metten betet und mit dem Danhäuser eine Blutwurst gegessen.“ *) Merkwürdig ist namentlich, was Aventin, der alte bairische Geschichtsschreiber erzählt: „Und ich find, dass dieser Zeit die Teutschen und ihre Verwandten Asiam überzogen haben mit dem König, den die Gothen Danheuser, im Griechischen Thanauses genannt; von obengenantem Helden und Herrn, dem Danheuser und seiner Reiss singen und sagen noch viel unsere Deutschen, man heisst noch die alten Meistergesäng von ihm sprichwortsweiss: „der alt Dannheuser.“ „Also ist auch dem Dannheuser geschehen — ist er von den Griechen, unseren Vorfahren für einen Gott hernach, dem die Schlüssel des Himmels befohlen gewesen und besonderm Nothhelfer geehrt und angeruft worden.“ Grässe hat dies mit Unrecht „Unsinn“ genannt, so seltsam es sich ausnimmt. Aventin war ein Wunder von Gelehrsamkeit und Charakter. Er hatte ein Verständniss von der Urverwandtschaft griechischer und germanischer Sagen. Nur scheiterten die Hypothesen an dem Mangel von Methode und Sprachkunde. Der Schlüsselträger ist Janus, welcher, weil er von hebr. jajin Wein abgeleitet werden soll, mit Noas zusammengebracht wird (wie er ihn lateinisch nennt). Mit Noas wird dann D a n a u s verbunden, der Griechen Ahn, von welchem die Deutschen abstammen, wie er meint. Mit dem Danaus

---

*) Beschreibung des Fichtelgebirgs. Leipzig 1716 p. 279.

verbindet er den reisenden Danhauser und es ist wahr, dass man alte Lieder in „Danheusers Hoffthon“ gesungen hat.

Ich führe dies nur an, um zu zeigen, wie tief die Sage in alle Kreise gedrungen, und gewiss hat sie, wie die vielen vorhandenen Lieder zeigen, die Seele des Volkes mächtig ergriffen. Die Lehre, die sie offenbart, geht ja weit über die homerische Scene auf der Insel Ogygia hinaus. Leidenschaft und Weltschmerz kommen beide mächtig an den Tag; so kurz die Sage ist, zwei verschiedene Zeitalter des religiösen Volkslebens machen sie kund. Was man aus der Geschichte des alten Staates und seiner Kirche gar nicht so erfährt, tritt hervor —; aus dem Weltgenuss löst sich ein Volksgewissen und ein Volksschmerz los, von dessen Thränen die Blätter der Chronik kein Zeugniss geben.

Man muss sich nur klar werden, was das Volkslied für das alte Volk bedeutet. Es war nicht der Einfall einer spielerischen oder empfindsamen Phantasie. Tannhäuser ist nicht der Held irgend einer Romanze, wie sie am Klavier gesungen und wieder vergessen wird. Volkserfahrungen und Volkskämpfe, wie sie über ganze Geschlechter Leiden und Leidenschaften ergossen, lassen sich aus ihnen ausdeuten. Bei ihrer Betrachtung wird der literarische Drang, ihre Ableitung zu finden, nur dann auf dem richtigen Wege sein, wenn er zugleich ihren ethischen Ursprung gesucht hat.

Das Lied wurzelt in dem Gedanken- und Lebenskreise, in welchem die Dichtungen von der Grals- und der Artusrunde hervorgegangen sind, reicht aber in seiner Entwickelung bis in volkskirchliche Bewegungen hinein, die die Reformation Deutschlands eingeleitet haben.

Im Parzifal von Wolfram von Eschenbach, dessen Helden wir noch zu zeichnen hoffen, fehlt es nicht an dem Venusberge, der die Helden auf die Probe stellt. Klinschor hat sein Zauberschloss (château merveilleux); es heisst das Land „Wunderland“ (terre de merveille); Wunder sind sind soviel als der verführerische Zauber, welcher die

Menschen auch im Venusberg verlockt, daher es auch im Volksliede heisst, „dass Tannhäuser grosse Wunder wollte schauen.“ Dort ist auch eine Art Venus, Orgeluse, die mit grossen Reizen Hochmuth und Gefallsucht vereinigt und die Ritter zu Fall bringt. Es sind verschiedene Katastrophen, welche die Begegnung des Artusritters Gawan und des Gralskönigs Anfortas mit ihr hervorbringen. Gawan wird von ihr verlockt und in grosse Gefahren gestürzt — aber sein Heldenmuth besteht sogar in Klinschors Haus; er macht gleichsam dessen Reich zu nichte; er rettet Orgeluse vor sich selber und führt sie hinaus als seine Gattin. Freilich auch nur durch Parzivals Hülfe, welcher der unbefleckte Held geblieben ist. Anfortas aber, obschon der König des Gral — lässt sich von ihr verlocken und ihn verwundet die giftige Lanze der Lust. Er kehrt heim, — aber er schleppt die Krankheit mit, es kann ihn niemand heilen; es hilft ihm kein Priesterspruch, es hilft nichts, dass der Gral in seiner Gegenwart vertheilt und genossen wird. Erst Parzival kann ihn durch seine Frage wieder heilen, — die den Frager selbst zum König macht.

Was Anfortas verführt, ist auch Tannhäusers Leid. Wie jener heil werden will, kann dieser nicht aus dem Venusberg heraus, aber Anfortas ist besser daran, er wird zwar auch nicht durch Priester und Busse wie Trevrecent geheilt — aber in Parzival findet er Heil. Das Drama vom Tannhäuser hat ein anderes tragisches Ende gefunden. Wie wir es kennen, spricht es aus den Erfahrungen einer späteren Zeit. Statt auf Parzival, wird er auf den Papst gewiesen. Das wird sein Unglück.

Das Hauptverständniss gewährt die Erkenntniss des Namens Tannhäuser. Es ist nicht daran zu denken, dass damit der Minnesänger Tannhäuser, des österreichischen Herzogs Friedrich Zeitgenosse, der in der Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, gemeint gewesen ist. In dem Leben dieses Mannes ist nicht die Spur einer Andeutung auf solchen Mythus hin. Seine Lieder verrathen nichts. Ebenso gut könnte jeder andere Sänger dazu erkiest worden sein.

Aber die Aehnlichkeit der Namen, wie weiterhin bemerkt, entscheidet gar nichts. Es war eine vergebliche Spielerei, den Buchdrucker Fust mit Faust zu vergleichen, obschon die Buchdruckerkunst die wahre, schwarze Kunst geworden ist. Aber nicht einmal eine solche Gedankenparallele findet sich bei dem Minnesänger wieder. Das Räthsel liegt, wie bei Heinrich von Ofterdingen im Namen Tanhuser selbst. Es bedeutet das einen Bürger des Tan. Es ist aber Tan in der Sprache des Mittelalters der Wald, mit reizendem Gebüsch, wo man unter Bäumen spielen und tanzen kann. Im Tristan von Heinrich von Freiberg wird um die Burg geschildert „ein schöner Tan, manec bluemen bernder gruener plan gar wunneclich darinne lac; hui! was man riterschafte pflac in dem tan und vor dem tan.“ Hans Sachs „hört noch den Vogel singen zu der Stimm im wilden Than.“ Noch heute wird, zumal in Schwaben, noch von einer Tannhaide erzählt, wo sich ein wilder Wurm verborgen. Daher kommen viele Ortsnamen wie Tanberg, Tannenberg, Thanheim, Thanhausen etc.*)

Im Tan, im Wald war — wie schon vorhin erzählt — der Schauplatz des Lebensgenusses; Klinschor hatte einen herrlichen Klinschorwald; darin war Roche Sapin. Sapin bedeutet die Tanne. Den Ort, wohin der Tannhäuser kam, bezeichnet das Lied durch „grünen Wald,“

„Wele grosse Wunder schauen wil,
Der gang in grünen Wald usse,“

d. h. wer Genuss haben will, gehe in den Tan, wo der Ritter zu den schönen Jungfrauen kam, mit denen er tanzte.

Von einer grossen und reichen Stadt wird erzählt, in der wilde Ueppigkeit herrschte. Die Stadt hiess Tanneneh. Ein Pilgrim kam dahin und bat um Almosen. Aber sie höhnten und hetzten den Armen. Da ging die Stadt unter wie Sodom. Sie ward von Schnee verschüttet, denn der Pilgrim hatte gerufen: (Zingerle, Sagen aus Tirol p. 263)

---

*) Tanwood bei Allies Folkeore of Worcestershire p. 124 braucht nicht celtisch zu sein.

„Statt Tanneneh,
Weh, dir Weh,
Es schneiet Schnee
Und apert nimmermeh.“

Es waren die Tan's des Klinschor und der Venus Paradiese der Sinnlichkeit, gerade entgegen dem Garten des Friedens. In einem grünen Walde lag auch die Burg des Gral. Der König des Gral wohnt auf Munsalvaesche, dem Berg des Heils (mons salvationis), aber im Namen spiegelt sich seine symbolische Bedeutung und seine natürliche Lage. Er wird daher auch Foreis de Salvatsch genannt und foreis und salvatsch können dasselbe bedeuten. Salvatsch (span. salvage, provinc. Salvatge, franz. sauvage) kommt vom lateinischen silva, Wald, her. Es war ein Tan, in dem die Burg des Gral lag. Seine Ritter, die Gralsritter, sind Bürger und Einwohner des Waldes. In einer alten Tradition wird daher Lohengrin, der vom Gralsberge kam, Salvius genannt. Der Gralsberg spiegelt paradiesische Natur, den Tan von Eden ab. Im Tannhäuser sehe ich einen Salvius, einen Bürger von Munsalvaesche, der ausging Abenteuer zu suchen und in die Gärten der Venus fiel. Der Tannhäuser hat eben sein Vorbild im Anfortas, dem Gralskönige, der auch um Sinnlichkeit litt.

Ist das der Fall, so erscheint die Sage in ihrer rechten Tragik. Er war nicht ein gewöhnlicher Ritter, sondern einer vom Gral, der das Wappen der Taube (des heiligen Geistes) zu tragen gewohnt war; der vom Gral gespeist zu werden pflegte, welcher in den Venusberg gefallen war.

In dem Lied, das oben mitgetheilt wurde, wird die Venus Frau Frene genannt; es ist darunter keine Verena und keine Veronika zu verstehen. Wie wäre auch das möglich, dass das Volk die Venus mit Namen von Heiligen benannt hätte! Das Lied ist ein Schweizer Lied. Statt frei, hübsch, sagt man im schweizerischen Dialekt freine, für einen freien Mann, einen freinen Mann. Frau Frene ist nichts als Freia, die nordische Venus, woher dies Veneris den Namen Freitag erhalten hat.

Als er, wie das Lied sinnig anfügt, sich erlaubt, ihre Tochter — nach seinem alten Begriff als Gralsheld — eine Teufelin zu nennen, sagt ihm Venus:

„Danhuser, lieber Danhuser mein,
Du solest uns nicht schelten,
Wan du komst in diesen Berg,
So muss du es entgelten,“

d. i. — hier hast du von Teufeleien nicht zu reden, bist du einmal hereingekommen, musst du unter uns leben.

Frau Frene hat einen „Feigenbaum“, grade wie Adam im Paradiese. Als Adam gefallen war, erkannte er seine Blösse und bedeckte sie mit Feigenblättern. Unter einem Feigenbaum träumte dem Tannhäuser, er solle von Sünden lassen und Busse suchen gehn. Hier an dieser Stelle greift in die Sage das neue Bewusstsein des Volksgeistes ein. Im Parzival Wolframs weiss man nichts von Rom und vom Papst, der Sünde vergeben muss. Anfortas hat im Geist nichts anderes gethan, als der Tannhäuser — aber er muss leiden, bis Parzival frägt. Den Tannhäuser, der geheilt sein will, lässt das Volkslied nur in Rom beim Papst Urban Hülfe suchen. Zwischen der Lehre von Sünde und Heil im Parzival wie im Tannhäuserlied liegen Jahrhunderte, in denen das christliche Gewissen an sich arbeitete. Es brach aus dem Lied wie ein herrlicher Schmerzensschrei der Liebe; Tannhäuser pilgert nach Rom, wie ein Büsser; der Ritter kommt zum Papst. Er bekennt ihm sein Vergehen, er sagt ihm, was er gewesen und was er gethan. Er hofft auf Heil und Vergebung. Für den Fall in falsche Venusliebe, hofft er auf rechte Gottesliebe. Aber der Papst verweigert es. Er hat einen Stab in der Hand. So wenig dieser dürre Stab Blüthen bringen wird, so wenig könne Tannhäuser Vergebung finden.

Schreckliche Antwort, die der Ritter empfängt. Aber wie kann der Papst sie geben! Worauf ruht seine Härte?

Das erklärt eben der Name Tannhäuser. Wie, spricht der Papst, du bist ein Salvius, du ein Ritter des heiligen Waldes, du ein Träger der göttlichen Hülfe, ein Ritter der

Taube, des Symbols des heiligen Geistes, — du konntest in den Venusberg gehen? Du hast wider den Geist gesündigt. Die Lästerung wider den Geist wird nicht vergeben. (Matth. 12, 31.)

Dass dies so zu fassen ist, wird eine ganz parallele Sage bezeugen, die — späteren Ursprungs — aus dem Breisgau erzählt wird. Es ist ganz die Tannhäusergeschichte, nur dass der Ritter „Schneeberger" heisst (vgl. Menzel Odiss. p. 312). Aber der Schnee ist das Symbol Maria's, wegen seiner Weisse und Reinheit. Und in späteren Jahrhunderten trat ja Maria an die Stelle dessen, was vorher Munsalvaesche und der Gral war. Der Schneeberger war soviel wie ein Mitglied des Marienordens. Darum spricht auch zu diesem der Papst, seine Sünden seien zu gross, als dass sie ihm vergeben werden könnten. Aber gerade dagegen regte sich das Volksgewissen. Unmöglich sei, dass Gott dem aufrichtig Zurückkehrenden und Bekennenden seine Sünden nicht vergeben wolle. Es sei dies gegen Gott und Gottes Wort.*)

---

*) In einem merkwürdigen kirchlichem Volksbuche des 13. Jahrhunderts, das ein frommer Geistlicher, Cäsarius von Heisterbach, verfasst hat, wird eine Geschichte erzählt, die den Gedanken des Tannhäuser sehr nahe berührt. Ein Priester fällt aus dem Glauben und aus der Sitte. Er will nichts mehr wissen von der Gottesregel. Er wird ein Räuber und Schwelger. Da wird er von einem Geschoss verwundet und ist dem Tode nahe. Ein Priester wird an sein Bett gerufen; dem bekennt er mit aufrichtigem Herzen alle seine Sünden, aber der Priester, als er alle die schrecklichen Sünden hört, die der Kranke, ein ehemaliger Priester selbst, begangen, erschrickt und sagt: „Deine Sünde ist zu gross, als dass sie Dir vergeben werden könne". Aber, sprach der Kranke, Du lehrst falsch; ich bin ein Literatus und kenne die Schrift. Es steht geschrieben: „Ich will nicht den Tod eines Sünders, sondern dass er umkehre und lebe". Aber der Beichtvater beharrt auf der Unmöglichkeit der Vergebung.

Da legt sich der Kranke selbst eine Strafe auf und sagt: So will ich 2000 Jahre Höllenstrafe leiden, dann hoffe ich ohne Dich auf Vergebung — und stirbt. (II. 30. ed. Strauge. 1. 103.)

Die Geschichte kommt zum Bischof, welcher den Beichtvater tadelt, und nun selbst alles Mögliche für das Seelenheil des Verstorbenen thut.

Aber das Volkslied geht weiter. Es lehnt sich nicht blos gegen die Beschränkung der Liebe Gottes auf, die in dem Urtheil des Papstes liegt, sondern dagegen überhaupt, dass ein Mensch in seiner Hand die Macht haben soll über einen Andern, wie Gott, Gericht oder Heil zu verhängen. Das Volksgewissen nimmt eine reformatorische Wendung gegen die falsch ausgelegte Lehre von der Schlüsselgewalt, die der Papst in Anspruch nahm; es ist ein Stück Theologie in dem Volksliede, die aber in wundervoll poetischer und sinniger Wendung sich kund thut.

„Deine Sünde," spricht der Papst, „kann Dir so wenig vergeben werden, als der Stab in meiner Hand Blüthen tragen wird." Bis zur Verzweifelung erschrocken geht der Retter hinweg. Er hatte Heil gehofft; es ist Alles verloren; es bleibt ihm keine Rettung übrig — er kehrt in Frau Frenes Berg zurück. Deren Thore sind immer offen.

Aber was geschieht dem Papst! Am dritten Tag fängt der dürre Stab an zu grünen und Blüthen zu tragen! Wie gross ist das! Jetzt war Zeit für den Papst, zu erschrecken. Er sieht die Liebe Gottes grösser wie die seine, er sendet Boten aus um Tannhäuser zu suchen und ihm zu verkünden, dass er umkehren soll. Allein zu spät. Tannhäuser wird nicht mehr gesehen. — Man kann in weniger Worten die grösste Lehre nicht ausdrücken. Es ist die von der Gnade Gottes, die grundlos und unermesslich sich offenbart. Man kann sie nicht erwerben und empfängt sie doch. Man ist ihrer nicht werth und dennoch kommt sie herab. Ihr Bild ist die Blüthe auf einem dürren Stab, aus dem sie unvermittelt und unerwartet keimt.

Aber dies Bild ist uralt und erst durch seinen Ursprung lernt man seine Tiefe kennen. Woran, heisst es im 4. Buch Mosis, Cap. 17, soll man erkennen, dass Aaron der rechte Priester sei? Man hatte für alle Häupter seines Hauses dürre Stäbe in das Heiligthum gelegt, und nur Aarons Stab sah man am andern Morgen Blüthen und Mandeln tragen. Der Mandelbaum nämlich trug allein im tiefsten Winter, seine Blüthen setzten unmittelbar an's Holz

an. Aaron ward als der rechte Priester erkannt, welcher der Bote der Liebe und der Versöhnung sein soll. Wer nicht von der Gnade Gottes, der unerschöpflichen und unbegreiflichen, austheilt — soll kein Priester sein.

Die alte Legende hat das verstanden, welche erzählte, dass Maria, als sie vermählt werden sollte, dem die Hand gab, dessen Stab grünte. Denn Maria stellt die Kirche, Joseph das Priesterthum dar.

Eine wunderliche Sage ist, dass Karl der Grosse zum Kriege gegen die Araber, die Roland erschlagen hatten, viele tausend Jungfrauen auserwählt und mit ihnen gegen die Feinde gezogen sei. Karl siegt; als die Jungfrauen ihre Lanzen in die Erde stecken, fangen sie an zu grünen. Die Jungfrauen bedeuten nach alter Symbolik Priester; es waren echte Christen, die mit Karl gezogen sind, und sie überwinden die Feinde nicht durch den Bann, sondern durch die Liebe.

Dass der Papst seinen Stab grünen sieht, ist daher eine ungemeine Lehre. Er hatte geglaubt, dass der Tannhäuser verloren sein müsse; sein Stab, der blühete, zeigte ihm die eigene Sünde und die unermessene Liebe Gottes.

Durch seinen Bann hat er Tannhäuser ins Elend geschickt — durch Liebe hätte er ihn errettet. Der Buchstabe tödtet, aber der Geist und die Liebe machen lebendig.

Es ist leicht zu erkennen, dass solche Volksideen, wie sie in den Liedern sich kund thun, der Reformation Luthers, die ja in der Lehre von der Gnade wurzelt, die Wege bereitet haben. Es ist in der That merkwürdig, dass das Lied von Tannhäuser, welches mit den Worten schliesst:

> „drum soll kein Papst, kein Cardinal
> kein Sünder nie verdammen,
> der Sünder mag sein so gross er will,
> kann Gottes Gnad erlangen“,

an den Hörselberg verlegt wird, nahe an die Wartburg, in welcher Martin Luther den Satan vertrieb. Aber die Liebe, welche die Pforte des Hörselberges und jedes Abgrundes geschlossen hat — wird zuletzt auch die Herzen verbinden,

die noch durch tiefe und trübe Dissonanzen getrennt sind. Dann wird auch das Volkslied wieder aus dürrem Stabe emporblühen und nicht blos von Einheit, sondern auch von Wahrheit — von echter Liebe und glücklicher Hoffnung singen und klingen.*)

*) Obschon obige Untersuchung ganz kurz gehalten ist und es für den Ort nicht geeignet war, gelehrtes Material, so weit es nicht unbedingt nöthig war, zu häufen, so denke ich, dass Kenner leicht finden werden, in wie weit sie original aufgefasst und erklärt ist. Ich bitte desshalb das Büchlein von Grässe (Dresden, 1861) und das Programm von Zander (Königsberg, 1858) zu vergleichen. Wenn der Tannhäuser Daniel genannt wird, so ist dies nur aus dem Namen gebildet, wie Lohengrin aus Helyas Elias genannt worden ist. Das Frena Beutlinsloch (cf. Ludwig Leistner, Nebelsagen p. 292) bedeutet nichts als Freiahöhle, Venusberg. Die Noten des Volksliedes stehen in: von der Hagen Minnesänger 4,930. Dass nicht an den Minnesänger Tannhäuser gedacht werden kann, hoffe ich noch später, mit ähnlichen Meinungen verbunden, darzulegen, Der Inhalt der Tannhäuservolkslieder ist zu ähnlich, als dass es verlohnt hätte, die Unterscheidungen oben näher anzugeben. Es muss späterer Zeit überlassen bleiben.

Aus dem Königreich des Gral.

I.

Hochsommer war es. Die Sonne stieg herab. Eine dunkelblaue Stille lag in der Tiefe unter uns. Die Berge setzten ihre nächtlichen Kuppen auf die grünen Häupter, im Schatten mischten Busch und Wald ihre Farben und Stimmen; dunkel war der Pfad. Doch flogen Lichter hindurch — der Vogel schwieg, aber von Eisenach tönte die Abendglocke herauf; oben angelangt — auf der Wartburg — vergassen wir alle antiquarischen Denkwürdigkeiten und sahen in die nächtlich-grüne Welt hinein voll Sehnsucht und Ahnung. Es war eine wundervolle Wanderung in idealer Genossenschaft bis tief in die Nacht. Sterne am warmen Himmel — und Gedanken aus warmen Herzen begleiteten uns. Am Abend zumal versteht man die Sage. Sie ist selbst wie ein sehnsuchtsvolles Auge durch die Nacht. Und die Wartburg ist wie von Wald, so von Sagen und Dichtung umschlungen. Aber nicht so still und harmlos wie unser Weg war ihre Art. Die Sagen der Wartburg haben dämonische Züge. Flammen der Hölle schlagen aus den Tiefen. Schmerz und Klage suchen ein Asyl. Die Geister der Versuchung ergreifen die Wanderer. Freilich ist auch im Thüringerwald an

dunkeln und ungeheuren Gründen kein Mangel; man schreitet neben mächtigen Schlünden; Höhlen und Löcher thun sich auf; durch die „Drachenschlucht“ geht, zumal in der Nacht, ein kühler, geheimnissvoller Gang; aber nicht aus dem Hörselberge und seiner Höhle schritt die Sage heraus — vielleicht kam jene von aussen hinein; nicht die Natur, wenn man auch an uralt vulkanische Beschaffenheit geologisch gedacht hat, — hat der thüringischen Geschichte ihren Sagenmantel umgelegt; aus der Geschichte wuchsen die Phantasien hinein, um den Tannenwald noch dunkler und magischer zu machen.

Es ist doch kein unbestimmter Begriff, den man mit dem Mittelalter verbindet. Der Zeitraum des Christenthums bis zur Reformation — zumal seit Constantin dem Grossen, eine Strecke von 1200 Jahren, offenbart unter den europäischen Völkern eine neue grossartige Gedankenwelt. Politisch dehnt sich Anspruch und Nachdruck des Mittelalters bis zur französischen Revolution aus. Aus England ging Constantin mit seinen Plänen aus; in Paris wird der christliche Staat nach 1500 Jahren völlig zertrümmert.

Zwischen diesem Mittelalter und der neuen Zeit beweisen sich eigenthümliche Gegensätze, wie sie namentlich auch Literatur und Wissenschaft angehen. Die neue Zeit zeichnet sich durch eine ungemeine Beherrschung des Raumes aus. Durch Eisenbahnen und Telegraphen sind die von diesen berührten Länder wie ein Land oder vielleicht noch präciser, wie ein Hôtel; die Entfernungen verschwinden — Terrainschwierigkeiten haben keine Bedeutung mehr; Wald, Fluss und Berg werden von dem Reisenden, dem schlafenden wie wachenden, im Fluge überschritten. Die Culturländer bilden in der That nur ein Land trotz verschiedener Sprache und Regierung. Aber trotz dieser Beherrschung des Raumes herrscht doch nicht Universalität der Idee. Specialforschung, Detailarbeit, nationale Concurrenz, verschiedene Richtungen der Parteien in der Regierung und in der Literatur erscheinen. Die Völker sind getrennter,

je leichter sie zu einander kommen können; sociale Spannungen gehen bis in die Tiefen; es ist eine Einheit des Raumes da, aber nicht mehr der Idee und des Ideals. So offenbarte sich die Folge der Umwälzung, welche in Paris 1789 wie ein Krater des Vulkans herausbrach. Das erschien im Mittelalter anders. Trennungen waren in der Form, im Kleid, im Stand; erschwerte Communication war nicht blos zwischen Ländern, sondern im eigenen Land; Grenzen überall. Enge der Strassen und Häuser. Aber wie der Cölner Dom und der Ulmer Münster riesig und gewaltiger als alle modernen Kirchlein über kleine Häuser und enge Gassen hinausragten, so offenbarte sich über dieser Fülle von Mannichfaltigkeit wie der eine Himmel eine imponirende universale Idee. Es gab in der That nur eine Sprache; in allen christlichen Völkern doch nur ein Volk, trotz aller Könige und Obersten doch nur einen idealen Kaiser — der vielleicht im eigenen Lande zuweilen machtloser war, wie ein neuerer Herzog — trotz aller Verschiedenheiten nur einen Gegensatz: das Nichtchristenthum. Trotz aller Entstellungen und Verzerrungen floss der Gedanke des Christenthums durch alles Leben und Schaffen, Dichten und Bilden. Es gab nur eine Wissenschaft, nur eine Literatur. Die Nationalitäten schieden die Theilnehmer an dem Einen nicht. Nicht der Gedanke des deutschen Reichs, sondern des römischen Weltreichs trat hervor. Dies erhabene Ideal, welches über aller Besonderheit schwebte, war die höchste Poesie des Mittelalters — denn sie schöpfte aus der einen Wahrheit und schuf alle Poesie. Das, was wir die Gothik an unsern Kirchen nennen, ist unklar bezeichnet. Es ist der Idealstyl der römischen Welt-Monarchie.

Der Gegensatz des Mittelalters zur neuen Zeit ist in der That eminent. Die neue Zeit entwickelt das besondere Ich des Menschen und des Volkes und sucht es von dem Einfluss irgend einer universalen Pflicht zu befreien. Es giebt nur nationale Entfaltungen und Ansprüche. Es ringen die individuellen Besonderheiten allgemeine Geltung zu

erlangen. Das Mittelalter bestritt sich innerhalb einer allgemeinen, von Allen zugestandenen Idee. Nun stehen die Individualitäten rücksichtslos einander gegenüber.

Der Berliner Congress war ein völliger und verständlicher Ausdruck der Politik in der neuen Zeit. Er hatte nur für ein nationales Gegeneinander Verständniss. Dass es noch an einem Baustyl fehlt, wie er für Kirchen und Monumente sich schickt, liegt in dem Losreissen der neuen individualen Welt von dem Mittelalter. Wir haben dasselbe Gefühl, wenn Dante's göttliche Komödie vor uns liegt, wie wenn die Schöpfung eines mittelalterlichen Domes sich vor uns erhebt. Es fehlt auch der modernen Literatur seit Goethe das Monumentale, wie reizend das Einzelne ist, das seit 100 Jahren bis zu Mirza-Schaffi, Ekkehard und Hiawatha geschaffen ist.

Goethe's Faust drückt noch einmal in wunderbarer Eigenthümlichkeit die Universalität des idealen Kampfes aus. Er spiegelt in modernem Licht die Schöpfungen wieder, welche wie Parcival im Mittelalter leuchten. Allerdings eine grossartige „Aventiure“ ist Faust — nur nicht vom Geiste eines Wolfram gedichtet; der Wolfgang's ist mehr dem Gottfried's von Strassburg ähnlich.

Goethe's Faust, sagte ich, war noch einmal ein grosses Bild des einen Weltkampfes — über dem die Osterglocken gehen — aber im Mittelalter wird alle Schöpfung nur durch die Totalidee verstanden. Sie war überall wie die Sonne, die nicht blos im See, auch im Glasscherben, im Graben ihr Licht zeigt. Sie lokalisirte sich überall; sie trug nördliche und südliche Kleider; sie erschien im Capitol der Kirche und in der Politik der Salier ebenso wie in der Sage und Literatur; was im Gegensatz vom Kaiser und dem Widerstreben der Territorialfürsten und im kirchlichen Kampf der allgemeinen Kirche mit Arianern und Manichäern sich offenbarte — das erhob sich auch in dem Volksgeist der Dichtung und Literatur zu einem Ringen zwischen Heil und Welt, zwischen Gottesliebe und Weltminne. Alle Buntheit und Fülle von Völkern und Ideen

im Mittelalter ist wie an einem weissagend gemalten Kirchenfenster nur die Umwindung und Umschlingung eines Grundgedankens: des Ringens der Welt mit dem Geist.

II.

Am 28. August 1867 feierte man auf der Wartburg ihr eigenes achthundertjähriges Jubiläum, da man annahm, dass sie 1067 gegründet sei.

Man hatte diesen Tag gewählt als Göthe's Geburtstag.

Man bewunderte zumal im Sängersaal das prachtvolle neue Bild des „Wartburgsängerstreites" wie Dichtung und Sage von ihm erzählen. Ob das Bild völlig dem Gedanken entspricht, welcher die alte Erzählung erfüllt, ob der Künstler, welcher das Antlitz Herrn Heinrich von Ofterdingen geliehen hat — ganz zufrieden wäre, wenn er sein Conterfei so erkennt, wie es wirklich ist, dünkt mir zweifelhaft. Es hatte gewiss einen Sinn, ein Fest der Wartburg am 28. August zu feiern, wenn man blos an den Dichter des Faust gedacht hat! — Göthe selbst hat keine besonderen Beziehungen zu Eisenach —; um so geeigneter aber wäre darum der 31. Oktober gewesen, ohne welchen — trotz aller Sagenfülle — die Wartburg eine Burgruine geblieben wäre, wie viele andere. Der Mann, der an dem Tage sich offenbart, und auf der Wartburg Grosses geschaffen, ist eine Grenzsäule alter und neuer Zeit.

Man zeigt auf der Wartburg noch den Flecken, von welchem Luther mit dem Dintenfass nach dem Satan geworfen hätte, der ihn versucht hat. Allerdings nur mit Dinte konnte er ihn noch schwärzer machen, aber es ist dies eine sagenhafte Tradition, die auf die Bedeutung der Erzählung vom Sängerkrieg hinweist. Denn der Streit Wolfram's von Eschenbach mit Klinschor und den diesen verbundenen Geistern, welche Heinrich von Ofterdingen in Schutz nehmen — ist doch der eigentliche Brennpunkt der Erzählung. Der christliche Wolfram siegt über die dämonischen Helfer des Mannes von Ofterdingen. Durch

solchen Kampf und Sieg ist Sage und Gedicht für Thüringen bedeutend geworden. Sie drückt ein so lebendiges Stück des damaligen Zeitbewusstseins aus, dass sie verdient, an das mächtige Epos vom Parcival herangerückt zu werden, ja dass sie förmlich zu einer Einleitung für dasselbe wird. Man könnte an die Stelle Landgraf Hermanns, vor dem der Streit geschieht, den König Pharao setzen, an die Stelle Klinschor's die Zauberer Pharao's, für Wolfram, Moses, und man hat mit anderem, grösseren Hintergrunde denselben Gedanken.

Diese Weltgedanken und Weltkämpfe haben nämlich durch spätere Dichtungen anderes Lokal, andere Färbung erhalten. Schon das Heidenthum kannte solche Gegensätze in Naturbildern, zwischen Höhe und Tiefe; — zwischen Zeus und Typhon bewegte sich der Streit. Es war ein tellurischer Kampf. Feuerspeiende Krater offenbarten den Widerstand der Tiefe gegen die Lichtordnung. Aus dem natürlichen Gegensatz wurde ein sittlicher geschaffen. Der im Aetna sitzende Vulkan wird ein Abbild des Satans, der, wie er, vom Himmel fiel. Am Vesuv wohnen die ungläubigen und feindlichen Zauberer. In Catania am Fusse des Aetna geht ein ähnlicher Geisteskampf nach der Sage vor, zwischen dem Bischof Leo dem Heiligen und einem Magier Heliodor. Als der Letztere selbst mit seinen Künsten die Kirche zu entweihen trachtet, legte ihm Leo die Stola um den Hals und führte ihn wie am Zügel an einen Ort Achilleus, wo er auf dem Scheiterhaufen starb. Am Vesuv wohnte nach der Sage Vergilius, welcher aus einem Dichter zu einem Zauberer wie Bileam geworden ist, der gegen seinen Willen das Heil verkünden musste. Wenn nun die Sage den Klinschor zu dessen Neffen, wenn sie die Iblis, den bösen Geist in der arabischen Legende, zu Klinschor's Buhlerin macht, und da diese Iblis eigentlich die Gattin des Königs Gibert in Sicilien gewesen — Gibert aber nur die mythische Person, die aus El Gibel, dem Aetna selbst entstanden ist — so ist offenbar, dass man es mit ihm als einem ächten Dämon zu thun hat, wie sein

Name bedeutet. Aus clin de soir ist er gebildet, dem Lucifer, der Abend- und Morgenstern ist. Er ist es, der auch einen der grossen Gedankengegensätze im Parcival bildet, wie wir hoffen in der Auslegung desselben noch später nachzuweisen. Mit ihm ist nun eins*) jener Klinschor, der in dem Wartburgkrieg mit einem Teufel zugleich gegen Wolfram streitet und unterliegt.

Grade die Bundesgenossenschaft Klinschor's als Lucifer mit Heinrich von Ofterdingen macht beider Kampf und die Sage verständlich, auf welcher auch das bekannte Gedicht ruht.

Denn freilich war der Landgraf Hermann, vor dem der Kampf geschehen sein soll, historisch wie die Wartburg selbst; natürlich haben Wolfram und die andern Dichter wirklich gelebt; es haben Wettstreite, wie auch unter den Troubadours stattgehabt, und wahrscheinlich waren sie interessanter, als sie sich der gute Falkenstein denkt, wenn er sagt: „Damals, da man von nichts besserem wusste, mochte es nun endlich eine angenehme Sache sein; heutigen Tages findet dergleichen Dichtkunst und Musik nicht einmal bei gemeinen Leuten, geschweige bei grossen Herren einen Beifall. Anhero mag ich mich in dieser Hofcapelle und bei dergleichen Virtuosen nicht lange aufhalten." Es haben auch sicherlich Eifersüchteleien zwischen den einzelnen Höfen, wie zwischen Thüringen und Oesterreich existirt — und diese letzteren wurden ein Keim für die Mythe, welche dennoch der Wartburgkrieg bleiben muss. Denn auch der heilige Leo und Constantin der Grosse waren historisch, ohne dass Heliodor und Zambri es sind. Dass die Erzählung eine Mythe ist, macht sie auch viel bedeutender und lehrreicher. Die Ideen von Klinschor und Heinrich von Ofterdingen bleiben die Wirklichen und Lebendigen, die im Kampfe gegen Wolfram stehen, auch wenn sie beide —

*) Die Sage drückt dies aus, es sei sein Neffe gewesen, denn der Satan ist unfruchtbar, er hat kein eigenes Kind — darum ist auch der ältere Klinschor nur ein Neffe.

auch Heinrich — mythisch sind. Die Sage würde sich nicht an Landgraf Hermann und die Wartburg angelegt haben, wäre nicht dort, wie wir es ja wissen, Minnegesang und Dichtkunst eifrig beschützt worden. Um so mehr machte sich auch ein Gegensatz geltend, der Geist gegen die Weltlichkeit und Ueppigkeit. Es war im Jahrhundert der Hohenstaufen. Die Mythe bildete sich unter Friedrich dem Zweiten. Die Geister waren gespalten in Kampf von Welt und Kirche. Wie in Frankreich die Troubadours auf Seiten des Grafen von Provence gegen die Kirche standen — so sah auch in Deutschland nicht blos die herrschsüchtige, sondern auch die wohlgesinnte Kirche den Einflüssen der Weltbildung und des Minnegesanges bedenklich zu. Das bedeuten auch die Sagen, in welchen die Nachtigall als Sängerin und Verführerin zu weltlichen Dingen hinweist. Der heilige Bernhard kommt in ein Kloster, es zu reformiren; da drang der Gesang von Nachtigallen von allen Seiten zu seinen Ohren. Alsbald erkannte er den Grund der verfallenen Zucht. Er bannte sie und sie flohen in ein Frauenstift.

Heinrich von Ofterdingen singt das Lob des Herzogs von Oesterreich — er wird unterstützt durch Klinschor, der aber nach dieser Sage aus Ungarn kommt.

Heidenland war nur ein dämonisches Land nach Auffassung der alten Zeit. Ungarn war im 13. Jahrhundert noch vielfältig heidnisch — und wird z. B. in den Nibelungen wie Heidenland angesehn.

Ungarn wurde für Thüringen noch von besonderem Interesse, weil die heilige Elisabeth, die eine Prinzessin aus Ungarn war, zur Gemahlin Ludwig's, des Sohnes von Landgraf Hermann, erkoren war. Um des Ruhmes willen dieser heiligen Fürstin aus Ungarn fügen die Chroniken die ganze Geschichte des Wartburgkrieges ein. Klinschor ist hier nur wie Vergilius, der rechte Bileam, welcher, obschon ein Heide, die Geburt der heiligen Elisabeth weissagen muss.

Gerade aber auf dem hellen Hintergrunde der heiligen Ascetik der frommen Elisabeth — scheint der Widerstreit

von Heinrich von Ofterdingen und Klinschor's gegen Wolfram um so dunkler. Wie Faust und Mephistopheles stehen sie nebeneinander. Faust ist darum nicht historischer, weil es Leute dieses Namens gab, so wenig wie der Sänger Volker. Man führt ein Dorf Oftherigen, ein Geschlecht der Optheringer an. Auch ein Efterdingon, ein Ofterdingen wird citirt; aber nichts hat man für seine Existenz erbracht. So wenig nun Tannhäuser lebte, der im Venusberge war, obschon es einen Dichter dieses Namens gab, und auch keinen mit Tannhäuser verwandten Schneeberger — obschon es einen Schneeberg giebt — so wenig beweisen ähnliche Namen von Orten für Heinrich's Existenz. Ich meine, dass im Namen — wenn es auch ähnliche historische Namen gab — schon die Idee ausgesprochen worden ist, welche er Wolfram gegenüber vertritt, grade, wie dies mit Tannhäuser und Faust der Fall ist.

Der Dichter von Ofterdingen ist ein solcher von Afterdingen —, eitler und übler Dinge. Es ist bekannt genug, dass After den Nebensinn des Schlechten und Eitlen habe im Gegensatz zur Wahrheit. Wie Afterglaube und Aberglaube, Aftergötter und Afterwitz vorkommt, so gebrauchten die Römer auch posterior und postremus. Die Form wird bestätigt durch das vorhandene Afterding, was im juristischen Brauche vorkommt.

Die Anspielung auf die Bedeutung des Namens wird um so sinnreicher, je mehr in der That (wie im 14. Jahrhundert ein Heinrich zum Aftirdinge) Ritter dieses Namens erscheinen. Der Name Heinrich selbst war beliebt, durch das sächsische Kaiserhaus war er zumal berühmt geworden. Selbst Pflanzen heissen „der gute und der stolze Heinrich". Es ist merkwürdig genug, dass Göthe seinem Faust den Namen „Heinrich" gegeben hat. (So hiess Agrippa von Nettesheim.)

Es dünkt mir zweifelsohne, dass erst durch die Mythe von Klinschor's Kampf mit dem frommen Wolfram und dem Gegensatz von Welt und Kirche, der sich im Wartburgkriege vor dem Thüringer Landgrafen offenbart — die später

erzählten dämonischen Legenden an die dortigen Localitäten sich angeschlossen haben. Es ist nicht umsonst, dass nach der Sage Klinschor beim „Hellegrafen" einkehrt, wenn auch der Name sonst wirklich vorkommen mag; die Sage von der Königin Reinswig, „welche ihren Mann, einen englischen König verloren habe und zur Hölle wanderte, um für ihren Mann zu beten und daher am Hörselberge das Dorf Sattelstädt erbaute, was eigentlich Satansstätte heisse" — ist aus verschiedenen Elementen gemischt. Die Nachricht vom englischen König führt auf Artus zurück, der im Aetna, das ist in der Hölle, bei Klinschor weilt in der Nähe des Venusberges. Der Name Reinswig ist kein Anderer als Reginviga, gerade wie Reinecke von Reginhard gebildet ward. Tannhäuser, der im Venusberge festgehalten wird — ist nur ein in andere Gedanken gekleideter Heinrich von Ofterdingen. Letzterer stellt die Weltkunst — mit Hülfe Klinschor's dar —; Tannhäuser die Weltlust durch Verführung der Venus (die sonst Orgeluse, wie wir sehen werden, heisst). An der Geschichte des eisernen Landgrafen, den der Zauberschüler in der Hölle und dort gepeinigt sah, wie es ihm der Teufel zeigte, wiederholte sich blos, was man sonst noch von grösseren Herren wie Artus, König Dietrich, König Karl und Anderen berichtete. Man sah in ihnen den Gegensatz der Weltmacht.

So spiegeln sich die Elemente der grossen Welt in den Phantasien des Volksgeistes. Der Kampf zwischen Staat und Kirche jener Zeit fand eine Fata morgana in den Gebilden der Sage. Der Mythos vom Wartburgkriege hängt wie mit Sommerfäden an der Wirklichkeit, und wie Wissenschaft gegen das Wort des Geistes — stand Heinrich dem Wolfram von Eschenbach gegenüber. Was aber machte den letzten im Geiste des Volkes zum Vertreter des Glaubens! freilich ein Gottesgelehrter war er nicht, — kein Priester — nur ein Ritter — aber er war der Sänger des Gral im Parcival. So tief verstand der Volksgeist den eigentlichen Gedanken des grossen Gedichtes. Es war ein Epos vom Siege des Heiligen und Reinen, welches Wolfram dem

deutschen Volke geboten — ein ganz anderes wie Tasso's befreites Jerusalem. In bunte Gewande weltlichen und ritterlichen Lebens war es gekleidet und doch eine grosse Theodicee. Mehr als Gottfried, der Jerusalem gewann, gelang Parcival. Er wurde König des Gral. —

III.

Parcival.

(Die Mütter.)

Ein wundersamer Gedanke findet sich in Göthe's Faust. Der Kaiser, an dessen Hof Faust und Mephistopheles als beliebte Wundermacher und Gaukler agiren, will von ihm ähnliche Kunststücke, als sie Cagliostro im vorigen Jahrhundert und Andere seines Gleichen zn können vorgaben. Er soll ihm Paris und Helena, die längst Gestorbenen und Vergessenen, als Muster der Schönheit lebendig vor die Augen stellen. Faust, welcher mit den Teufelskünsten spielt, in deren Netzen seine Seele liegt, verspricht es. Er will sie holen. Mephisto giebt ihm dazu einen Schlüssel, welcher zu den Müttern führt. Faust schaudert bei diesen Worten:

„Den Müttern! Trifft's mich immer wie ein Schlag!
Was ist das Wort, das ich nicht hören mag?"

Mephistopheles:

„Bist Du beschränkt, dass neues Wort Dich stört?
Willst Du nie hören, was Du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge,
Schon längst gewohnt die wunderbarsten Dinge."

Faust:

„Doch im Erstarren such' ich nicht mein Heil,
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Theil;
Wie auch die Welt ihm das Gefühl vertheure,
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure."

Faust — das ist wohl Göthe's Meinung — der in treuloser und lügenhafter Sinnlichkeit bestrickte Mensch, kann den ehrwürdigen Namen der Mütter nicht hören. Die Erinnerung an die eigene weinende Mutter ist für den verlorenen Sohn wie ein Glockenton des Gewissens. Aber die Mütter, zu denen Mephisto's Schlüssel führt, um ihm gezwungen den Sinnenleib von Paris und Helena dem Staub und Schatten wiederzugeben, das sind die Mütter nicht, vor denen ihn ein heiliger Schauer anweht. Das sind die Gorgonen vielleicht, um deren Haupt sich Schlangen ringeln. Warum der Weg zu diesen ins „Unbetretene, nicht zu Betretende“ führt, ist nicht ganz klar. Wohin Mephisto's Schlüssel führt, liegt Alles auf dem breiten Weg. Die Helena und Paris werden auch nicht in unabsehbarer Stille, sondern im geräuschvollen Flimmer, der die Städte und Menschen umzingelt, auferweckt.

Zu Müttern führt uns heute die Betrachtung — doch nicht unnahbar ist ihr Haus — nicht schmerzlos und ohne Thränen, aber dicht umwoben von Liebe. Wir wollen nur dichterische Erinnerung, reizende Gestalten erwecken; aber den Schlüssel giebt uns nicht Mephisto's verrätherische Hand. Nicht um zu singen, sondern zu trösten, nicht um der Gier, sondern um des Geistes willen öffnet uns der Vergangenheit Schauspiel der Schlüssel der Liebe.

Die Blüthe unserer deutschen Literatur trifft mit dem Zeitalter der Kreuzzüge zusammen und das nicht zufällig. Die Kreuzzüge sind selbst eine Blüthe des christlichen Volksgeistes; aus lang und mühevoll gesäetem Ideal treten sie in eine gewaltige Wirklichkeit. Es war wie ein Sturmwind, der sich aus ihnen über den Orient erhob. Aber die Fahne, die ihnen voranflog, war zu gross noch für die Träger. Es fehlte nicht an grossen Persönlichkeiten, — mächtigen Helden — siegreichen Waffen — aber dem abstrakten Ideal folgte kein einheitlicher Plan. In Stössen setzten sie sich in Bewegung, zerstückelt und verzerrt war die Ausführung. Es mangelte an jeder politischen und strategischen Reife der Vorbereitung, wie eine Völkerwanderung alter Zeit — nur

mit anderem Namen und mit glänzenderem Schmuck. Die Geister, die sich in Bewegung setzten, waren nicht geläutert und gebildet genug. Es machte sich in ihnen eben der Charakter des Mittelalters kund. Ein grosses einheitliches Suchen und Sehnen — aber ohne Vermittelung einheitlicher Zucht und Ordnung. Und dennoch haben wenig Kriege nach ihnen ein Recht mit ihnen verglichen zu werden; das unausgeführte, aber über ihrem vollen Schmerz und Blut wehende Ideal, unterscheidet sich von allen. Wie tief steht Ludwig XIV. unter seinem Vorgänger Ludwig IX. Der letzte nahm das Kreuz und trug es bis zu seinem Tode. Der erste vergötterte sich selbst und liess Andere leiden. Sie starben auch anders. Von dem Einen wich auch in der Ferne nicht der Abglanz einer frommen Sehnsucht. Ludwig XIV. starb — und es schwirrten um seinen verlassenen Sarkophag die Geister von 1793.

Die Kreuzzüge habeu viel Elend im Gefolge gehabt, und ihre politischen Absichten und Errungeuschaften gingen alle verloren, aber sie waren dennoch ein grösseres Epos, wie das was Torquato Tasso schuf. Wir folgen noch heute lieber Friedrich Barbarossa an den Jordan, wie Napoleon an die Beresina. Nur eines Mannes Feldzug kann man mit ihnen vergleichen — obschon keines Christen, nämlich Alexander des Grossen gegen das Persische Reich. Auch dies war nicht blos ein Feldzug des Schwertes, sondern des Geistes. Nicht in den politischen, sondern in idealen Wandlungen sah man seine nachhaltige Spur. Freilich wurde er mit ungleich mehr Ueberlegung, Einheit und Vorbereitung unternommen; aber er stellte ja auch eine Vergeltung dar für den Einbruch der Perser in das europäische Griechenland. Der Sieg am Granikus sollte die Fortsetzung von Marathon sein. Auch die Kreuzzüge bildeten den Gegenzug, — nachdem der Islam das Christenreich in Palästina und Spanien überfallen hatte.

Man kann sagen, dass nicht blos der Sieg des Islams in Asien, sondern gerade die Eroberung Spaniens und die Bildung eines arabischen Reiches daselbst die historischen Einleitungen

waren, welche die Kreuzzüge veranlassten. In Frankenland, wo Karl Martell zuerst die blutige Grenze gegen den arabischen Feind gezogen hatte — erhoben sich auch zumeist die Stimmen, welche Jerusalem retten wollten. Aber, wenn auch den Völkern Europas dies auf die Dauer nicht gelang, so haben sie dort Anderes unverkennbar gewonnen, weite Gesichtspunkte in eine andere Welt. Wissenschaft und Kunst erhoben sich aus dem Contakte des Orients und Occidents. Man lernte auch eigene Sitte und Lebenslust im Spiegel fremdartiger nicht christlicher Völker zur Vergleichung und Selbstdemüthigung kennen. Und auch die germanisch-romanischen Völker traten einander näher. Franzosen, Engländer, Deutsche wurden sich, trotz ihrer nationalen Eifersucht, ihres Weltbürgerthums und ihrer gemeinschaftlichen Aufgabe bewusst. Die Päpste schienen allerdings zuerst gerade in den Kreuzzügen eine Weltmonarchie für St. Peter zu gewinnen, aber es trat in Wirklichkeit das Gegentheil ein. Die Kreuzzüge haben die reformatorischen Gedanken der späteren Jahrhunderte vorbereitet. Sie haben die Völker näher verbunden, aber die Nationalmonarchieen befestigt. Nur wenige Jahre, nachdem Ludwig im Kreuzzuge gestorben und heilig gesprochen war — nahm Philipp der Schöne den Papst gefangen.

Eminente Einflüsse übten die Kreuzzüge auf die Literatur aus, zumal in Deutschland. Sie waren die Veranlassung der Mischung von Lied und Tradition zwischen Germanen und Celten; sie färbten die Phantasie der Volksdichter mit neuen Bildern und Erfahrungen. Die Fata morgana der Weltgeschichte Asiens und Afrikas goss in phantastischer Verwirrung neue Namen und Märchen über die Seele der Völker aus. Alte Dichtungen wurden in neue bunte Kleider gehüllt. Und dennoch tritt auch hier ein, was durchgängig die Folge der Kreuzzüge gewesen ist —; mit der Mischung entstand die Trennung; die Literaturen schieden sich zu selbstständiger Geltung und die Blüthezeit der deutschen Dichtung trat in den Kreuzzügen ein, wo sie ein Muster von der Fremde empfangen hatte.

Das gilt nun in besonderem Grade vom Sagenkreis des Gral — und von dem grossen Epos, welches eine Zier deutschen Geistes geworden ist, vom Parcival Wolfram's von Eschenbach. Es entstand nicht aus deutscher Quelle und hat doch völlig deutsche Art, wie die Poesie der gothischen Thürme nicht in Deutschland den ersten Stein — aber den erhabensten gefunden hat. Je mehr man die Dichtungen kennen lernt, in welchen welsche und französische Dichter die Sage vom Parcival behandelt haben, desto mehr erstaunt man über die Aehnlichkeit und Verschiedenheit unseres Parcival.

Ich stelle hier keine Parallele an, die zu sehr auch in literarhistorische und philologische Details sich verlieren könnte; bei Betrachtung der Ideen, welche dem Königreich des Gral zu Grunde liegen, machen wir nur vom Werke Wolfram's Gebrauch und hoffen, dabei nicht zu irren. Sowohl an Klarheit und Fülle, wie Echtheit des Stoffes und der Gedanken übertrifft Wolfram's Parcival jede andere Version der Sage. Ohne ihn würde das Schloss des Gral niemals vor den Augen des Volkes in solcher Herrlichkeit erschienen sein. Durch ihn ist Parcival — je näher und tiefer man ihn durchdringt, ein Weltgedicht geworden, das trotz der oft naiven und spielerischen Form den tiefsten Schmerz und Sieg des Menschenherzens schildert, wie kaum ein anderes. Das Werk ist nicht so gelehrt und nicht so theologisch wie Dante's Komödie, aber romantischer und fröhlicher. Es ist nicht mit so gewaltigen Lehrsätzen angefüllt, aber es ist menschlicher und herzlicher. Es sind nicht zwei volle Jahrhunderte, die zwischen Wolfram von Eschenbach und Dante's Epos liegen — aber wie haben sich die Ideen verändert; aus der Romantik ist gewaltiger geschichtlicher Ernst geworden. Die Weltkämpfe, die im Parzival erscheinen, sehen wie Turniere auf dem grünen Blachfeld aus. Die Hölle Wolfram's selbst wird im ritterlichen Spiel genommen. Dante hat die furchtbare Wirklichkeit vor Augen, das römische Weltreich liegt vor ihm in Trümmern. Sünde und Verwirrung zerreisst die Völker und selbst das Paradies lässt dies nicht vergessen.

So zart und rein wie die Erfüllung im Parcival endet kein anderes Gedicht. Dante's Theologie umkränzt doch auch den Cultus der Maria. Parcival's Theodicee ist so rein, als wäre sie zu Paulus, des Apostels, Zeit gedichtet; nicht die Kirche, nicht die Priester entscheiden. Selig sind allein die reinen Herzen, die werden Gott schauen.

Nach dem Canonischen Recht der Kirche des Mittelalters war jeder Verkehr mit den Heiden, den Sarazenen zumal, unerlaubt, jede Ehe ungültig, jede Dienstleistung für sie untersagt.

Aber dieses Gesetz widersprach dem lebendigen Umgang, welcher in Spanien, im südlichen Italien, in Asien mit den Sarazenen stattfand. Nicht blos Herzensbündnisse durchbrachen den nationalen Gegensatz; man sah ritterliche Art auch an dem Feinde; man erinnerte sich, dass man selber heidnisch gewesen war. In Spanien zumal kam es oft genug vor, dass Christen den Arabern Hülfe leisteten. Im Heere Friedrich des Zweiten dienten Sarazenen als Leibgarde des Kaisers. Im Jahre 1218 gingen während der Kämpfe in Aegypten viele Muselmänner zu den Christen über und liessen sich taufen. Leider trat auch das Gegentheil ein. Christliche Pilger verriethen für Geld dem Sultan von Aegypten die Künste der Belagerung von Damiette. Aber es war etwas hart, einen Spanier, der einem Belagerten ein Brot verkauft hatte, an den Schweif eines Pferdes zu binden und durch das Lager zu schleifen.

Das Epos vom Parcival beginnt mit einer Ritterfahrt seines Vaters, der in den Dienst des Kalifen von Bagdad tritt. König Gandin von Anjou hat zwei Söhne, der ältere Galoës folgt ihm nach; der jüngere Sohn Gahmuret zieht auf Ritterschaft aus und nimmt die Dienste des Baruchs von Bagdad an, das ist des Kalifen. Wie Wolfram zu diesem Namen gekommen, welcher doch im Bereiche des Islam nicht gewöhnlich war, ist noch nicht erörtert; durch Juden ist es wohl in die Tradition der Dichtung gekommen, dass „Baruch“ der Gesegnete, ein Beiname Gottes, also auch seines Stellvertreters war. Kalif heisst Stellvertreter

(Nachfolger Muhameds) und so verbreitet war der Titel des Fürsten als geistlichen Oberhauptes, dass die Muhamedaner auch den Nestorianischen Patriarchen Khalfa nannten. Darin ruht auch der Vergleich des Kalifen mit dem Papst, wie Wolfram sagt:

„Des Baruch's Amt besteht noch heute,
Das sich wie in der Christenwelt
Für uns Getaufte in Rom verhält.
Ihr Papstrecht nehmen da die Leute,
Heidnische Orden sieht man dort;
Ablass ertheilt des Baruch's Wort
Für Sünden und Gewissenspein;
Und Jeder meint, so müsst' es sein."

Gahmuret, der christliche Prinz von Anjou, geht so weit im Dienste des Gegenpapstes sein Wappen mit dem des Baruch zu vertauschen. Das Seinige war ein Panther, was bedeutungsvoll genug ist. Von diesem Thiere hatte man merkwürdige Sagen. Es hätte einen solchen Wohlgeruch, dass es alle Thiere dadurch an sich zöge. Konrad von Würzburg sagt:

„Dem Panthier löfet alles wilt
Durch süssen smak zem meigen (im Mai) nach,

daher man es mit Christo selbst verglichen hat. Der Drache flieht vor dem Panther, wie es im alten „Buche der Natur" von Konrad von Megenberg heisst:

„der vor sinem smâke sin leben nicht gefristen kann."

Um so übler, dass Gahmuret dieses Wappen mit dem des Gegenpapstes vertauscht, was auch nicht ohne tragische Folgen blieb. Er hat selbst die Natur des Panthers; er zog alle Frauen an. Seine Liebenswürdigkeit lag in seinem Namen (Gahmuret = amoureux). Dies geschah ihm auch, als er nach vollbrachter Heldenthat vom Baruch weg in's Mohrenland gezogen war. Das Reich hiess Zassamank; eine Königin regiert, zwar eine Mohrin und Heidin, aber wunderschön. Sie wird von mächtigen Feinden angefochten und beschuldigt, Ursache des Todes ihres Gatten zu sein, der den schönen deutschen Namen Isenhard trug. Allerdings war er durch sie gefallen: um ihn vom Kämpfen abzuhalten, liess sie sich von ihm geloben, er werde keine Rüstung

mehr tragen. Aber der Held und König von Assagug kann es nicht aushalten, ohne Krieg zu leben. Streiten muss er, lieber will er sterben, als Frieden halten. So hatte er ohne Rüstung gestritten und war dabei gefallen. Durch Schild und Leib drang ihm der Speer. Gahmuret hörte ihr bewundernd zu und sann:

„Obschon sie Heidin, dennoch fehlt
Nicht treue Lieb' ihr, wie beseelt
Sie je ein Frauenherz nur hat;
Sie weiht an heil'ger Taufe Statt
Ihre Keuschheit."

In Folge dessen befreit er sie von ihren Feinden und vermählt sich mit ihr, obschon sie eine Heidin war. — Allerdings wurden Ehen mit Heidinnen als verhängnissvoll angesehen. Man erzählt, dass ein arabischer Fürst, der eine ihm übergebene Christin heirathete, ohne sich zu taufen, bald gestorben sei. Verhängnissvoll wurde nun die Ehe für Gahmuret wohl auch — aber nicht durch seine Ehe, sondern durch seine Untreue, denn nicht lange nach seiner Vermählung und Krönung wird es ihm zu langweilig, dass die Kämpfe zu Ende sein sollen, obschon das Herz der Frau „nicht Sanftmuth, Zucht und Sittsamkeit verlassen."

Er verlässt sie heimlich in der Nacht; das arme Weib findet des Morgens einen Brief in ihrer Tasche, worin er ihr meldet, wer er sei und als Entschuldigung seiner Flucht angiebt:

„Warst Du mit mir in gleichem Glauben,
Nichts konnte Dich mir jemals rauben."
(Wörtlich: waer din orden in miner ê
so waer mir immer nach dir wê."

und am Schluss sagt er:

„Fraue, willst Du taufen Dich,
Du magst auch noch erwerben mich."

Aber Gahmuret war nicht aufrichtig. Als er sie heirathen wollte, war er anderer Meinung und fand kein Hinderniss in ihrem Heidenthum. Wenn er es ehrlich meinte mit seiner Liebe, so konnte er dies mündlich mit ihr verhandeln. Er ist auch nicht wiedergekommen — und hat

seinen von ihr geborenen Sohn nicht wiedergesehen. Vielmehr nahm er noch Geld aus ihrem Reich und Waffen, die ihm nicht gehörten, mit sich.

Solcher treuloser Leichtsinn soll aber, so ist die Lehre der Dichtung, auch gegen eine Heidin nicht straflos bleiben. Die Waffen des verstorbenen Gatten des Weibes, das er verliess, wurden sein Verhängniss. Niemand geht über Mass und Pflicht hinaus ohne zu leiden. Belakane, die ihren Gatten gewissermassen durch das ihm abgezwungene Gelübde in den Tod getrieben — wird von dem Andern, den sie liebt, verlassen. Der sie aber verlässt, ist dadurch nicht schuldlos. Er findet sein Geschick.

Gahmuret war auf seinem Weggang nach dem Lande Waleis gekommen. Ein grosses Turnier fand dort statt. Wer den Sieg errang, sollte die Hand der Königin Herzeloyde erhalten. Er schlug dort sein Zelt auf, das Belakanens Mann gehörte, er erschien dort in Waffen, die er aus dessen Nachlass mitgenommen, er bewirthete mit Gefässen, die er vom Mohrenland mitgebracht; er galt als der König von Zassamank; er trug noch immer den Anker. Ich denke, dass, was hier vom Dichter „der Anker" genannt ist, ursprünglich wie der Halbmond zu verstehen ist. Es hat dann allerdings einen tiefen Sinn, dass Gahmuret im Dienst des Baruch statt des „Panther" den Halbmond, statt des christlichen das Islamische Wappen angenommen habe. Aber allerdings schon vor dem Erscheinen des Islam galt der Anker als Wappen asiatischer Völker.*) Indem er sich als Mitkämpfer des Turniers bekundete, erklärte er sich auch als Bewerber um den hohen Preis. Er gewann ihn auch und zugleich durch seine Schönheit und Ritterlichkeit der Königin Herzeloyde Herz. Zur selben Zeit vernahm er auch, dass sein Bruder, der Fürst von Anjou, gestorben und er sein Erbe geworden sei. Er nahm hierauf wieder den Panther als Wappen an und gab den Anker auf; es geschah zu gleicher Zeit, als er auch die

*) Vergl. Sunem Band 7 p. 404.

Erinnerung an Belakane aufgab. Er war, sagt der Dichter, von Art (Geschlecht) der Feen entstammt; sein Urvater Mazadan soll mit der Fee Morgane vermählt gewesen sein, deren Natur sei

„minnen oder minne begehren."

Indess als Herzeloyde auf ihn, den Sieger, Anspruch erhebt, so sagt er zwar:

„Ich han en wip,
diu ist mir lieber danne diu lip."

Herzeloyde aber sagt:

„Ihr sollt die Mohrinne
Lassen durch meine Minne;
Der Taufe Segen hat bessere Kraft,
Lasst los Euch von der Heidenschaft
Und nimmet mich nach unserm Glauben,
Mir ist nach Eurer Minne Weh."

Er giebt auch leicht nach, giebt die andere Gattin auf und wird der Herzeloyde, die ihn über alles liebt, theurer Ehegatte. Aber weder er noch sie hatten Recht gethan. Die Ehe, die er brach, sollte ihm keine ungültige sein; Herzeloyde that Unrecht, der andern Frau ihren Gatten zu entreissen. Sie durfte nicht sagen, dass nur der Taufe Ehe eine gültige sei; denn sie sagte es nur aus Eigennutz. Sein Wort hätte heilig sein müssen auch dem heidnischen Weibe gegenüber, das sich um ihn hätte taufen lassen.

Es leiten sich so die tragischen Folgen ein, die nachher eintreten —; jedes Unrecht gegen die Liebe, wenn auch von der Liebe begangen, wird von Thränen bittern Schmerzes überströmt. Und das Unrecht ist nicht geringer, ob es Mohren oder Christen angethan wird.

Mitten im Honig, den der Genuss gewährt, welchen man mit Unrecht erwarb, ruht der Stachel —, der tiefe Wunden in's eigene Herz gebohrt hat.

Gahmuret hat nämlich eine Bedingung von Herzeloyden sich erbeten: alle vier Wochen ein Turnier zu besuchen. An diese Bedingung will er dauerndes Glück knüpfen; weil Belakane ihm aus Liebe verweigern wollte, Ritterskämpfe

zu besuchen, sei er weggegangen — denn um dieser willen verliess er „Weib, Leute und Land.“ Sie gestattete es. Er macht auch davon Gebrauch. Nicht lange hat Herzeloyde ihres Mannes sich zu freuen. Noch einmal zieht er dem Baruch von Bagdad zu Hülfe gegen jene Feinde, die er schon einmal besiegt und die die merkwürdigen klassischen Namen „Pompejus und Hippomedon“ führen. Er trug dabei die Waffen Eisenhard's, des Gemahls der Belakane, die er verlassen. Sie sind undurchdringlich. Der Demanthelm wehrt jeden Schlag ab, aber dennoch weiht ihn dies Erbe seinem Untergang. Denn sein Feind, welcher weiss, dass dieser Demanthelm ihn unverwundbar macht, lässt durch einen Verräther ihn mit Bocksblut bestreichen, was den Edelstein weich wie Schwamm macht. So war die Sage in dieser Zeit. Conrad von Megenberg sagt: „Der Adamas ist sehr hart, aber man zerpricht ihn mit dickem bocksbluit,“ — denn Bocksblut, das Blut der Sühne im Alten Testament, löst auch die grösste Härte des Herzens —; was geistlich war, wurde sinnlich gedeutet. Was zum Segen war, wird hier zum Gegenstand des Gerichts. Der Demanthelm Eisenhard's wird weich durch Blut und das Schwert des Feindes schlägt dem Gahmuret, der von dem Verrath nichts weiss und seinem Helm vertraut, eine tödtliche Wunde; er stirbt auf dem Blachfeld; der Baruch lässt ihn herrlich beisetzen. Eine Inschrift erzählte von seinen Thaten. Es heisst darin:

„er litt durch Frauen bittre Pein.“

Aber sie litten durch ihn noch grösseres Leid. Belakane hat er verlassen, und den Sohn, den sie ihm geboren, nie gesehen. Herzeloyde verliess er und er sah sie nicht wieder sammt dem Sohn, den sie ihm nach seinem Tode geboren.

Zwei Mütter sind im Schmerz um ihn, die eine, die Mohrin, die einen Sohn hat, Feirefis —, der schwarz und weiss gezeichnet war, nach Vater und Mutter, — die andere, die Königin von Waleis, ihr Kind war Parzival.

Was sie Belakanen angethan, erfuhr Herzeloyde selbst.

Sie entriss jener den Mann und Vater; — sie verlor Beides selbst.

Sie achtete nicht den Schmerz jener Heidin und sie trank den Kelch der Bitterkeit bis auf den Grund.

Leidende Mütter sind es, mit welchen das Epos vom Parzival beginnt.

Ein Schwert geht durch die Seele seiner Mutter, ehe er ein Ritter und Retter ward. Man kann den Namen Herzeloyde deuten, wie man will — deutsch bleibt er doch und Herzeleid drückt er aus.

Herzeleid der Mütter steht am Anfang aller Weltgeschichte.

Tristan und Parzival.

Das Lutherjubiläum des Jahres 1883 bringt auch die Wartburg in Erinnerung, aber noch älter als der sagenhafte Kampf des Mönchs von Eisleben mit dem Satan ist der poetische Wartburgkrieg, in welchem Minnesänger am Hofe des Thüringer Landgrafen gegen Klingsor und Heinrich von Ofterdingen streiten. Klingsor ist ein dämonischer Zauberer, ein Lucifer (clin du soir), der in der Parcivalsage von Wolfram von Eschenbach als Inhaber des Zauberlandes terre de merville geschildert wird. Heinrich von Ofterdingen ist ein Dichter von Afterdingen, d. h. von Weltdingen, und ist eine Art Faust neben Klingsor — Mephistopheles. Der Wartburgkrieg stellt offenbar einen Kampf christlicher Dichtung gegen heidnisch-weltliche Kunst dar, in welchem diese trotz ihrer grösseren Wissenschaft endlich erliegen muss. An der Spitze der Sieger steht Wolfram von Eschenbach, offenbar als Dichter des Gral, während Gottfried von Strassburg nicht genannt wird, wahrscheinlich als Verfasser von Tristan und Isolde. Zwischen beiden Dichtern einen Gegensatz zu finden, ist nicht schwer. Es ist immer angenommen worden, dass Gottfried gegen Wolfram polemisirt, auch wenn er ihn nicht nennt, wo er von „Dichtern wunderlicher (wilder) „Mären“ redet. Er rühmt ihn nicht unter den „Nachtigallen“, die ihm werth sind. Anderseitig meint man, dass manche polemische Aeusserungen in den Schriften Wolfram's eine Antwort auf

Gottfrieds Angriffe gewesen seien. Und in der That stehen sich die Tendenzen ihrer Werke so gegenüber, wie die Parteien in der Sage des Wartburgkriegs. Allerdings sind beide Werke nur herrliche Bearbeitungen ausländischer Gedichte. Kölbing*) sagt von Gottfried, „er sei ein feinsinniger Uebersetzer, aber als einen Dichter, welcher in selbstständiger Gestaltungskraft über seinem Stoffe steht, der Unebenheiten des Originales bessert oder ausgleicht, die Darstellung modernen Verhältnissen näher bringt, sich volksthümlicher zeigt, aus bewusster Welt und Menschenkenntniss ändert, Charaktere veredelt im Verhältniss zu seiner Quelle ..... werden wir ihn von jetzt ab nicht mehr zu betrachten haben" — aber das macht sein Werk nicht weniger unbedeutend. Er hat jedenfalls den Stoff gewählt und seine unvergleichlich schöne Sprache mit vollem Interesse dem Gegenstand gewidmet. Er war der Vindaere dieser Sage für das deutsche Volk. Er vertrat damit eine Tendenz für seine Zeit, die allerdings der im Parcival Wolfram's gegenüberstand. Es kam für den Eindruck, den es machte und machen sollte, wenig darauf an, woher er die Sage schöpfte; das Buch war für das deutsche Herz geschaffen und es lag eine Absicht bei der Wahl vor, dass er dieses seiner Bearbeitung unterwarf. Man darf daraus noch mehr auf einen tendentiösen Gegensatz zu Parcival schliessen. Es bilden die beiden Werke grosse sociale Contraste; ihr Inhalt spielt in sagenhafter Zeit, aber ihre Tendenz geht durch alle Zeit. Sie stellen gleichsam einen Kampf dar — der weitere Gedanken entwickelt, wie der „Wartburgkrieg". Die Dichter kämpfen durch ihre Werke mit einander; was Wolfram und Gottfried an ihren Stoffen anzog, war eine total verschiedene Anschauung von Ideal und Genuss des Lebens. Tristan ist gewissermassen der wahre Ritter der „Afterdinge" dieser Zeit. Es ist eine andere Liebe — wie sie Parcival sucht, als die im Herzen Gottfrieds

*) Die nord. u. engl. Version der Tristansage. Heilbronn 1878. I. p. CXLVIII.

schlägt. Sie ringen und leiden parallel, aber für ein gegen sätzlich Ziel. Sie gehen ähnlich aus — und haben ein total verschiedenes Ende. Das Werk Gottfrieds ist seltsam genug vor dem Ende abgebrochen — aber wir kennen die Trauer, welche Tristans Tod umgiebt. Parcival's Verklärung ist vom Sonnenlichte umflossen. Was Wolfram von ihm erzählt, konnte auf Munsalvaesche selbst geschrieben sein. Tristan könnte von Gineora, der Gattin Arthurs, in der Tafelrunde inspirirt sein. Die sittliche Parallele ist so sichtbar, dass sie den Zeitgenossen Eindruck gemacht haben muss. Die Gleichzeitigkeit dieser Werke ist nicht blos ein Zufall. Die Zeit der Hohenstaufen zeitigte die Contraste, in denen sie erscheinen. Es gehört zum aesthetischen und historischen Charakter der Zeit und ihrer Literatur, beide im Blicke auf einander zu skizziren. Parcival kennt seinen Vater nicht, der in des Schlacht fiel; auch Tristan ist nach dem Tode seines gefallenen Vaters geboren. Tristan verliert seine Mutter bei der Geburt. Parcival sieht sie, als er als Knabe auszieht, nicht wieder. Tristan soll seinen Namen von dem Unglück haben eine Waise von Anfang an zu sein. Parcival von der Einfalt, in welcher ihn seine traurige Mutter erzieht. Er lernt nichts. Tristan lernt Alles. Parcival hat grosse Gaben aber ohne Kunst, die er erst später lernt. Tristan wird in allen schönen Künsten des Lebens und Krieges gebildet. Parcival hat natürliche Schönheit und Kraft. Tristan ist von eleganter Anmuth und Gewandtheit. Parcivals Klugheit ist Wahrheit und Reinheit. Tristan ist von bewundernswerther Schlauheit, die keine Mittel scheut sich zu retten. Parcival will nicht fragen und kann nicht lügen. Tristan kann sehr gut verbergen und schweigen und lügt meisterlich. Parcival auf seinen Zügen thut grosse Thaten, um Anderen zu helfen. Tristan ist auch ein gewaltiger Kämpe, aber für seine Interesse. Beider Geschick bekommt durch Beziehungen mit dem Orient entscheidende Einflüsse. Gahmuret, der Vater Parcival's war auf seinen Feldzügen nach dem Mohrenkönigreich Zassamank gekommen. Dort war eine schwarze

Königin Belakane; — der Name verräth vielleicht Zusammenhang mit dem mythisch-arabischen Namen der Königin von Saba: Balkis. — Sie war die Wittwe eines Königs Isenhard, der wunderbare Waffen hinterliess, so einen undurchdringlichen Demanthelm. Gahmuret rettet und heirathet sie. Später verlässt er sie treulos, zieht nach Europa, gewinnt dort in einem Kampf Thron und Herz der Herzeloyde von Waleis, die er heirathet, durch die er sein Gewissen wegen der gebrochenen Ehe mit Belakane dahin beschwichtigt, dass sie eine Heidin gewesen. Wir haben sein Gericht in vorigem Capitel geschildert (p. 37). Als er auch Herzeloyden verlässt, um anderswo zu kämpfen, wird er erschlagen. Ein Feind hatte heimlich den Demanthelm mit Bocksblut bestrichen, das ihn erweichte; so beweinen ihn zwei Frauen, die schwarze und die weisse, zwei Kinder, die er nie gesehn, Feirefis, der schwarz und weiss ist, der Sohn der Heidin und Parcival, der Sohn Herzeloydens. Diese zieht sich nach der Einsamkeit von Soltane und lässt den Sohn in Einfalt erziehn, damit er kein Ritter werde, und um dieser Einfalt willen ward er der berufene Held. Es knüpft sich das Ereigniss, welches der Ausgangspunkt des ganzen Gedichtes ist, auch an eine Sünde, welche Gahmuret und auch seine Frau gegen das Heidenthum begehen. Die Treulosigkeit wird auch gegen die Heidin bestraft. Die Heiligkeit der Ehe wird unter jedem Umstand gelehrt. — An Afrika knüpft nun auch die Sage von Tristan ihr Hauptereigniss an. Ein König Gurmun (vielleicht wie Gumrun, ein dunkler Cimmerier). Dieser hat eine Isolde zur Frau, die einen gewaltigen Bruder Morold hat. Der Name Morold ist von Mohr, wie Morolf genannt. Wie in der Geschichte von Salomo und Morolf die weisse und die schwarze Kunst gegenüber stehen, so ist Morold der Repräsentant der schwarzen d. h. heidnischen Ritterschaft. König Mark von England ist ihm zu Zins verpflichtet. Morold will ihn einholen, diesen zu verweigern reizt nun Tristan, der als Neffe Mark's zu ihm gekommen, diesen an und übernimmt den Kampf mit Morold, welcher auf einer Insel aus-

gefochten werden soll; Morold unterliegt, aber Tristan hat von einer vergifteten Waffe eine Wunde empfangen, die nur von Isold, der Schwester des Gefallenen geheilt werden kann. Aber zu der zu kommen, scheint unmöglich — einmal ist man am Hofe des Gurmun erbittert über den Tod des Helden; Isold ist seine Schwester; jeder der aus dem Reich Marks sich in Irland sehen lässt, wird erschlagen.

Es ist heidnisches Gift, das in Tristan's Leibe steckt — und nur die Heidin Isold kann es heilen. Dass nun Tristan dahin ziehen muss, das wird der Angelpunkt der Sage.

Aber Jedermann wird erinnert an Anfortas im Parcival. Auf einem Minnezuge im Dienste der Orgelluse, der einem Könige des Gral nicht anstand, wird er von einem Ritter von Ethnise verwundet mit ähnlichem Gift wie Tristan. Ethnise (von ἔϑνη die Heiden) ist Heidenland. Anfortas leidet nun unheilbar. Nichts kann ihm helfen, bis Parcival kommen werde und in heiliger Einfalt fragen. Die heidnische Sünde kann hier nur durch heilige Unschuld geheilt werden, also durch das Gegentheil — die Wunde Tristan's kann nur homöopathisch, wie sie von heidnischem Gift stammt — durch heidnische Kunst geheilt werden. Tristan ist der Neffe König Mark's, in dessen Dienste er die Wunde erhielt; Parcival ist der Neffe des Anfortas. Dort ist der Neffe verwundet für den Oheim. Hier soll der Neffe die Wunde des Oheims heilen. Parcival kann nur als Berufener auf den sonst unfindbaren Gralsberg kommen; Tristan kommt nur durch List in den unnahbaren Hof. Aber es gelingt ihm. Er wird von der Königin Isold und ihrer Tochter Isold gepflegt, zwar nicht als Tristan, als den sie ihn nicht kannten, aber als den Harfner Tantris, der ihnen Unterricht im Harfenspielen gab. Sie behandeln ihn als Freund, denn sie kennen in ihm nicht den Feind. Niemand kann sich besser verstellen als er. Er ist ein Meister fremde Masken zu tragen. Er konnte hier den Harfner spielen, anderswo den armen Pilger, oder den Narren. Er hat zu Allem Geschick. Er hat die Gaben des Ulysses, aber nicht

dessen Ernst und Treue. Und was fein und sonderbar am Gedichte ist. Derselbe Mann, der Alles erfahren hat, nur keine tugendhafte und treue Ehe — er lügt sich mit einer solchen fort. Da er nach Haus will, weil er doch Entdeckung fürchtet, wollen ihn die Isolden nicht lassen. Er aber lügt ihnen vor, er habe zu Haus ein Weib, das sich um ihn bange und fürchte, er sei todt. „Seht gerade nur in eurem Sinn, wie es um Gottes Ehe und Herzensliebe steht." Die Königin sprach: „Tantris, das ist ehehafte Noth; es soll nach Gottes Gebot solche Liebe Niemand scheiden."

Auf Parcival würde ein solch Wort gepasst haben, aber für Tristan war es nur ein spielerischer Vorwand. Nichtsdestominder ist seine Heilung in Island der Angelpunkt des Gedichts. Denn weil er rühmt, wie schön die junge Isold sei — reizen seine Feinde den alten König Mark sie zur Gattin zu wollen; wer aber anders konnte die Brautwerbung übernehmen als Tristan! so scheint es freilich, aber doch ist es dieser seiner Feinde Tücke ihn durch die Gefahr dieser Sendung entweder los zu werden oder wenn sie gelingt und Mark eine Frau gewonnen, einen andern Erben als ihn hoffen zu können. Tristan übernimmt sie und führt sie durch eine Reihe von Listen aus. Er muss, was sich in Sagen mannigfach wiederholt, mit einem Drachen kämpfen, der Irland bedroht und dessen Sieger Isold heimführen soll. Ein Truchsess bewirbt sich um sie — aber Isold will ihn nicht. Tristan hatte gesiegt und dem Drachen die Zunge ausgeschnitten — war aber dann in Ohnmacht gefallen. Der Truchsess kommt und findet den Drachen todt, was ihn bereit macht, sich als Sieger auszugeben. Die Frauen aber, Mutter und Tochter Isold und ihre Freundin Brangäne finden den Ohnmächtigen und heilen ihn. Sie erkennen ihn als Tantris; er erzählt ihnen zuerst allerlei Mährchen, weshalb er kam; er übernimmt mit dem Truchsess zu streiten, während aber seine Waffen gerüstet werden, bemerkt die junge Isold eine Scharte an dem Schwert. Ein Stücklein fehlte. Isold glaubte dies zu besitzen. Denn es war im Haupte Morolds gefunden worden. Sie holt's; es passt. Ihr Zorn ist gross; sie eilt

ihn im Bade mit dem Schwert zu tödten; aber ihr gesprochner Zorn ist grösser als des Herzens Groll. Die Mutter kommt dazu, Brangäne auch. Man schilt — wird aber gegen den schönen Helden mild und milder. Zuletzt offenbart nun Tristan seine Sendung, die alle erfreut, auch den König Gurmun. Es entsteht eine Sühne; die Frauen küssen ihn zum Zeichen derselben. Die junge Isold weigert sich am Meisten, thut es aber doch. Der Truchsess wird zur Entscheidung gerufen und beschämt. Er hat den Kopf, aber nicht die Zunge. Verlacht zieht er ab. Tristan ist Hahn im Korbe. Nun wäre die Sache eine glücklich vollendete gewesen, wie in den andern Sagen, wo der Held dann die umworbene Jungfrau erhält. So muss in der Sicilianischen*) Sage der Sieger über den Drachen auch erst durch eine Salbe geheilt werden, die er von seines Feindes, eines Riesen Haupte hat — aber durch Vorweis der Zungen wird er als Held anerkannt; ein lügnerischer Sklav, der sich seine Verdienste aneignet, wird getödtet und er heirathet die Königstochter, welche der Preis des Siegers war.

Auch in der walachischen Erzählung muss Petro Firuschell, der Drachen getödtet, durch ein Kraut wieder gesund werden, um dann gegen den verrätherischen Zigeuner durch Ausweis der Zungen als Sieger zu gelten und des Kaisers Tochter zu erhalten. Auch im deutschen Märchen kommt der Sergeant, der wahre Drachenzungenbesitzer, zu seiner Ehre, die Königstochter zu bekommen. Tristan hat das Glück nicht, denn er erreicht dadurch eben nur, dass er die Hand der Isolde für seinen Oheim den König Mark gewinnt. Diese hätte er aber auch ohne Drachenthat gewonnen und wäre die Einschiebung derselben ästhetisch unberechtigt, wenn man nicht darin einen feinen psychologischen Beitrag zum Verständniss des Conflicts der ausbrechenden Katastrophe, welche folgt, erkennen mag. Tristan schliesst die Ehepakten für König Mark mit Gurmun, dem Vater Isoldens ab; der König

---

*) Vgl. Reinhold Köhler zu Gonzenbach's Sicilianischen Mährchen II. 230.

Gurmun hebt seine Ansprüche auf den Zins Englands auf. Es ist ein rechtes Uebereinkommen zwischen den beiden Staaten durch den Ehebund Isoldens mit Mark getroffen, es geschieht um des Glückes Isolden's mit Mark, dass Isolde die Mutter, zauberkundig wie sie ist, einen Liebestrank der Brangäne übergiebt, welchen Mark mit Isolde mit einander allein trinken sollen, um rechte Liebe zu haben und glücklich zu sein. Sie meint also, dass Mann und Weib durch unlösliche Liebe verbunden sein müssen. Dass man glaubte durch Eingebung besonders zubereiteter Tränke, deren Recept verschieden angegeben wird, Liebe hervorzubringen, dass war dem Alterthum vielfach bekannt. Man schrieb ihnen zu, dass sie die Leidenschaft bis zum Wahnsinn treiben können. Lucullus, der grosse Römer, soll an einem solchen Wahnsinn gestorben sein. Ovid hat das treffende Wort (De arte amandi II. 106): „Philtra schaden den Seelen und äussern Kräfte des Wahnsinns. Sünde bleibe mir fern Lieb' findet, wer würdig der Liebe.“ Juvenal (6. 610.) spricht von Thessalischen Zauberinnen, die Philtra verkaufen, „durch welche man den Geist des Ehemannes in Wahnsinn bringen kann.“ Solche, die damit Uebles stifteten, werden daher schon unter den römischen Caesaren wie Giftmischer bestraft; das Preussische Landrecht setzte langjährige Zuchthausstrafe darauf, wer einen andern durch Liebestränke tödtete oder in unheilbaren Wahnsinn brächte. Obschon nun der Missbrauch solcher in der That bis in neuere Zeit fortdauerte, so ist doch die Erzählung vom Liebestrank Isolden's wohl die Hauptstelle der mittelalterlichen Sage. Sie ist der Mittelpunkt des ganzen Epos. Der Liebestrank soll den Conflikt, in den Tristan, zumal aber auch Isolde mit ihrem Gewissen gerathen, erklären und leider auch entschuldigen, was doch nicht gelingt. Als Tristan nun Isolde heimführt — gerathen sie bei etwaigen Durst an den von Brangäne verborgenen Trank, von dem sie — ohne es zu wissen, dass es kein Wein ist, beide trinken und von da an in den Liebeswahnsinn zu einander fallen.

Aber es war doch kein Wahn, der ihnen den Verstand genommen hatte; das zeigen die überschlauen Listen, die sie fernerhin anwenden, um ihre Leidenschaft zu verbergen — das zeigt aber vor allen Dingen ihr Gewissen, welches ihnen sagt, dass sie unrecht handeln, wenn sie einander begehren und geniessen. Der Liebestrank hat die Beiden nicht vernunftlos — nur gewissenlos gemacht.

Die Dichtung will allerdings den Conflikt von Leidenschaft und Ehe und Gewissen schildern, und nimmt dabei Tristan in Schutz und Partei für die Leidenschaft. Freilich hat Tristan grosse Verdienste um seinen Oheim, er hat für ihn Morold erschlagen — für ihn die Gefahren in Irland überstanden; er ist seinetwegen wieder dahingegangen und hat dabei sein Leben auf das Spiel gesetzt; wenn die Erzählung von den Drachenzungen eingefügt wird, so nur um zu sagen, dass Isold eigentlich, wie in anderen Dichtungen, sein Preis hätte werden müssen. Aber er war eben sein Vasall, sein Neffe, sein Feldherr; — was er auch leistete — so war es doch sein Dienst. Seine Ritterehre bestand darin, das zu vollziehen, wozu er sich — wenn auch Tücke der ihm neidischen Hofleute im Spiel war, seinem zweiten Vater gegenüber verpflichtet hatte.

Die Dichtung schiebt darum den unfreiwilligen Genuss des Liebestrankes ein. Die allmächtige daraus entstehende Leidenschaft soll erklären, was sonst nicht entschuldigt werden kann, wie Apoll bei Ovid ausruft, „dass um Liebe zu heilen kein Kraut gewachsen ist." Um dies besser hervorzuheben, lässt die Sage, bevor der Genuss des Trankes geschah — den Hass Isoldens gegen Tristan als den Mörder ihres Oheims hervortreten. Aber dieser scheinbare Hass um ihres Oheims willen — erhöht nur das Unrecht, das dann gegen seinen Oheim geschieht. Der Hass ist nur scheinbar und schon vor dem Genuss eine Art Coquetterie Isolden's gegen Tristan, wie sich schon in Irland zeigt, wo sie ihn bei der Entdeckung der Scharte im Schwerdt tödten will und doch es nicht thut, sich dann lange sträubt und ihm dann doch den Versöhnungskuss giebt. Und die Leidenschaft,

die Tristan ergriff, ist doch auch keine Entschuldigung — nicht einmal vor ihm selbst. Er wusste sehr wohl, dass er Anderes hätte thun müssen, als der Leidenschaft zu folgen; es heisst: „Auch stellt er oft darauf den Muth, wie der Gefangene thut, wie er wohl möcht' entweichen und gedachte wohl dergleichen. Wende dich dahin und daher, Mensch, und wandle dein Begehr; Minn' und minne anderswo, aber der Stich hielt fest, dass er nicht floh." Aber er konnte ja später fliehen, wenn die Gefahr es gebot — er hätte sich trennen können, bevor das Unrecht geschah. Wenn die Leidenschaft ihn zu tausend Listen und Verstellungen trieb — warum nicht auch zu der Offenheit, vor Mark zu treten, — lieber ihm ihrer beiden Liebe zu gestehen und so im Nothfall durch den Oheim zu leiden, als ihn zu betrügen. Warum hasste er die Lüge, mit der er seinem Oheim Unrecht thut, nicht ebenso, wie Isolde einst den Mörder ihres Oheims? Der Liebestrank konnte doch höchstens seine Leidenschaft erklären, — aber doch nicht die Gewissenlosigkeit, sie zu verbergen. Die Leidenschaft hätte ihm Muth eingeben sollen, sie offen selbst in Todesgefahr zu bekennen, — aber nicht ihre Existenz zu verhüllen und zu verleugnen. Der Geist war so wenig irr durch den Trank, dass er die grösste Kunst des Truges nicht verhinderte — er hätte also auch nicht die Ehrlichkeit verhindern können, Mark rund und klar die Wahrheit zu sagen. Aber den Grund lässt wieder die Dichtung psychologisch ahnen —; der Liebestrank war ja ein heidnischer; Zauberkunst war dabei thätig; Mephistopheles giebt dem Faust auch keine Kunst, um Gutes zu thun; er flösst ihm nur die Weisheit des Bösen ein. Der Zaubertrank Isoldens regt böse Leidenschaft an; er leidet keine guteu Gedanken, er füllt das Herz mit Lust und Listen an. Der Zaubertrank ist parallel mit dem Gift, welches Tristan einst verwendet. Es ist heidnisches Gift; nur heidnische Zauberei kann sie heilen.

Auch Parzival kommt in einen Conflikt, wie Tristan. Er war in der vollen Einfalt (simplicitas) erzogen; sie war die mütterliche Gabe, die er empfing. Seine Mutter hatte

hn zum Fragen veranlasst; seine Mutter hatte ihm gesagt, er solle hören und folgen, wenn ein Greis ihm etwas vorschreibt. Tristan kommt in seinen Conflikt durch den Reiz seiner List, Parcival durch seine reine kindliche Einfalt. Letzterer würde sicher auf Munsalvaesche gefragt und so allem Leid entgangen sein — wenn er nicht bei dem greisen Gurnemanz gewesen wäre. Dieser lehrte ihn Weltbrauch; er sagte ihm, man müsse auf die Meinung der Menschen achten und darum nicht immer fragen. Was für Tristan der heidnische Liebestrank, ist für Parcival die kluge Weltrücksicht, die ihm Gurnemanz einflösst. Um derentwillen wird er unsicher, als er den kranken König und die Wunder des Gral sieht. Er hatte die volle Einfalt nicht mehr. Er wollte fragen und zögerte. Bald sah er auf den kranken König — bald hörte er die Stimme des Gurnemanz. Es kämpfte in ihm Einfalt, die fragen wollte, mit der Einfalt des Gehorchens gegen seine Mutter. Es war auch ein Conflikt mit dem Buchstaben des Gesetzes, welches Gurnemanz ihm gegeben, aber kein Conflikt von Sünde und Leidenschaft, sondern von natürlichem Herzensdrang und von Einfalt mit dem Gehorsam. Die Conflikte beider Helden unterscheiden sich wie sie selber. Tristan will heraus kommen durch List; Parcival will die verlorene Einfalt in Einfalt wiedergewinnen. Tristan trinkt den Liebestrank immer weiter, obschon er die Sünde kennt; Parcival ist unglücklich, weil er noch nicht weiss, was Sünde ist. Tristan will nichts entbehren und nichts bereuen. Parcival verzichtet auf Alles, bis er seine Schuld gut gemacht. Tristan bleibt in der falschen Liebe; Parcival entwich der Trennung von der wahren Liebe. Tristan kann nicht scheiden von Isolde, die ihm nicht gehört; Parcival hat sich getrennt von seiner Conduiramur, der treuen edlen Gattin, nach der er sich innig sehnt, — er sieht im sehnsuchtsvollem Rausch ihr Bild im Blutstropfen auf weissem Schnee — weil er nicht heimkehren mag, bis er den Gral gefunden und die Schuld gesühnt. Es ist ein seltsames Gebilde, jene Kundrie dela Sorcière, das indische Heidenkind, das im Gralsschloss

geistig wiedergeboren ist — aber sie ist es, die überall verkündet — wie Parcival nicht gefragt hat —; sie steht eben jener Brangäne gegenüber, die zu wachen berufen war und nur den Verrath beschützt. Kundrie kündet, was Parcival nicht gethan; Brangäne verschweigt und beschützt, was Tristan und Isolde gethan haben. Kundrie treibt durch ihre Meldung Parcival zur Reue an — aber Brangäne hilft durch ihr Schweigen — dass die Sünde grösser wird.

Der Parcival Wolfram's ist ein wahres Buch der Frauenehre. Treue wird an Frauen gerühmt. Sie lieben ihren Gatten und ihr Herz hängt an denen, mit welchen sie verbunden sind in Ehre bis in den Tod. Herzeloyde will nichts mehr von der Welt wissen, seitdem ihr Gatte erschlagen ist. Sigune weicht nicht von dem Leichnam ihres erschlagenen Bräutigams, bis ihr selber das Herz bricht. Jesçhute, obschon treu, muss unter dem Verdachte der Gemeinschaft mit einem Manne von ihrem rauhen Gatten Orîlus viel leiden und thut es in Geduld. Selbst Orgelluse, die einst Anfortas verführt — aber an Parcival's Treue mit ihrer Coquetterie scheitert — ist ihrem Helden treu und wird zur liebenden Gattin Gawan's bekehrt. Conduiramour ist die tadellose, edle Gattin Parcival's, die durch keine Entfernung und Trennung ihres Gatten verleitet wird. Er selbst ist der Spiegel der Reinheit. Er kann Niemand anders lieben als sein Weib. Um seiner Treue willen gewinnt er den Sieg. Solche Ansichten, sagt ein guter Kenner des Mittelalters, mögen damals für sehr philiströs gegolten haben.*) Wenigstens fanden zu allen Zeiten die Völker daran weniger Geschmack von der Tugend zu hören, als vom Gegentheil. Man hatte immer eine Freude an Schelmbüchern aller Art. Man las gerne von Meisterdieben. Man freute sich schon im Alterthum an Beispielen klugen Betruges. Jede Auflehnung gegen die bestehende Sitte gefiel, zumal wenn sie witzig und locker erschien. Vor allem machten Liebesgeschichten Spass. Zahllose Schwänke

*) Alwin Schultz, das höfische Leben im Mittelalter. I. p. 475.

gingen aus über Listen, in welchen Frauen ihre Männer betrogen. Es gab und giebt — kann man sagen — eine grosse komische und ernste Ehebruchsliteratur. Der Roman von Tristan und Isolde ist gleichsam die Perle davon. Hat Wolfram im Parcival Männer- und Frauentreue besungen — so ist Gottfrieds Epos das schönste Poem von Liebestrug. Isolde ist nicht blos schön, sondern auch bös. Es wird in schönen Versen an ihr gerühmt, wie sie ihren guten und edlen Mann betrog. Ein eigentlicher Tadel findet nicht statt. Man malt ihr Liebesleid aus, wenn die Liebenden gehindert werden. Es wird von einer Liebe und Treue geredet — obschon sie falsch ist. Isolde wetteifert mit Tristan im Lügenkönnen. Der Dichter sagt selbst einmal:

„So loses Spiel trieb Frau Isot
Die lose mit dem Herrn und Mann
Bis ihm die Bosheit abgewann
Zorn und Zweifel beide,
Er schwur tausend Eide
Sie mein es ehrlich und treu."

Es ist eigentlich unbegreiflich, mit welcher Ruhe Gottfried erzählen kann, wie Isolde Brangänen tödten lassen will; niederträchtiger kann man nicht sein. Brangäne war die Verwandte, die Freundin, die ihre Ehre für sie hergegeben hat und doch übergiebt sie Isolde Mördern, die sie tödten sollen, denen sie kaum entrinnt. Gottfried sagt nichts weiter:

Da zeigt in ihrer Sorgen Haft
Die Königin des Wortes Kraft
Dass man Schande leicht und Spott
Noch mehr fürchtet als Gott;

aber von Gottesfurcht war überhaupt nicht die Rede. Parcival kannte Gott noch nicht und hielt Treue und Reinheit. Aber es ist wohl kein Gebot, welches Isolde und Tristan nicht übertraten. Man kann das zweite Gebot nicht mehr übertreten, als Tristan thut, wenn er in der Furcht, sein Oheim möchte ihn bei der Untreue ertappen, also redet:

„Gott und Herr, dacht er bei sich
Beschirme die Isot und mich;
Erkennt sie den gelegten Strick
An dem Schatten auch im Augenblick

So kommt sie gradaus her zu mir.
Wenn das geschieht, so werden wir
Zu Jammer und zu Leide.
Herr Gott, nun heb uns Beide
Gnädig in Deine Pflege,
Beschirm Isotens Wege,
Geleite sie auf Schritt und Tritt,
Die Reine warne Du damit.

Es ist doch eine sonderbare Begriffsverwirrung, dass Tristan seine Buhlin Isolde „die Reine“ nennen kann. So konnte Parcival etwa Conduiramour oder Sigune nennen. Die schlimmste Profanation und von G. mit sonderbarer Lust geschildert, ist freilich der falsche Eid, den Isolde schwört und bei dem ihr Tristan Helfer ist. Wie schön ist, als Parcival am Charfreitag zur Erkenntniss Gottes und Christi kommt; wie würdig beugt er sich unter die Lehren seines Oheims, des Klostermannes. Lügen hat er nie gelernt; seine Eide sind wahr. Aber die Entweihung des Eides, wie sie an Isolde geschildert wird, ist der dunkelste Punkt des ganzen Buches. Isolde, die Mörderin Brangänens, ist noch nicht so verwerflich, wie Isolde, die Meineidige. Indem sie öffentlich lügen will für eine Sache, die selbst eine Lüge ist, lässt der Dichter sie stellen

Furcht und Pein
Auf den gnadenreichen Christ,
Der in den Nöthen hilfreich ist,
Der sollte sie vertreten:
Mit Fasten und mit Beten
Befahl sie ihm die Angst und Noth.

Es ist wahrhaft schrecklich, die Gotteslästerung zu lesen, dass, als sie den falschen Eid schwört, sie habe in keines andern Armen gelegen, als in ihres Mannes und des Pilgers, der sie aufgehoben und der Pilger war Tristan, sie sagen kann:

„So helfe nun der Jungfrau Kind
Und alle Heilige, die da sind —
Zum Segen und zum Heile
Bei diesem Urtheile,

und weil sie nach dem Buchstaben recht geschworen und sie das glühende Eisen tragen konnte — sagt der Dichter:

> Da wurde klar ans Licht gestellt
> Und bewehrt vor aller Welt
> Dass der tugendreiche Christ
> Windschaffen wie ein Ermel ist.

Man kann nur daraus schliessen, dass der Dichter, welcher ferner sagt:

> Das was hier wohl zu schauen
> An der gefügen Frauen,
> Ihr half die Verschlagenheit
> Und ihr vergifteter Eid,
> Mit dem sie falsch vor Gott gespielt,
> Dass sie die Ehre behielt“

die von ihm poetisch wiedergegebene Erzählung für eine wahre hielt, die sich wirklich zugetragen habe. Nichtsdestominder wirft diese Anrufung Christi mitten in der Sünde — diese Klage gegen den „wintschaffenen“ Christus — ein wunderbares Licht auf die Frömmigkeit der Zeit. Man rief den Heiland an, wie man vor einem hölzernen Crucifix kniete. Es war eben nur ein Holz und man konnte mit ihm machen was man wollte: Es hat Augen, die sehen nicht, Ohren, die hören nicht. Was man selber durch Sünde erreicht zu haben meinte, schrieb man ihm zu.

Man kann Parcival's Abentheuer eine Geschichte der Ueberwindungen nennen — Tristan's jedoch, in der Sage, wie sie uns vorliegt, ist eine wahre Comödie der Verstellungen. Schon seine Mutter Blancheflour schleicht in Verkleidung zu dem kranken Geliebten, der sein Vater wird. Das geborene Kind wird vom Freunde des todten Vaters, Rual als sein eigenes Kind ausgegeben. Seine Stiefmutter verstellt sich als Wöchnerin und hält ihren Kirchgang, als wenn sie ein Kind gehabt hätte. Als er entführt ward und in Kurnewal ans Land gesetzt wird, trifft er Pilger — er giebt sich aber für einen Einwohner des

Landes aus; er redet ihnen ein, er habe sich verirrt. Als er dann Jäger trifft, die einen Hirsch schlecht zerlegen, zeigt er ihnen, wie man ihn nach waidmännischer Kunst entbüsten soll — dabei giebt er wieder vor, dass sein Vater ein Kaufmann aus Parmenien wäre und mit Kaufleuten sei er hergekommen. Und auch König Marke, an dessen Hof er als vierzehnjähriger Knabe alles durch Sprachenkunst und Harfenspiel entzückte, gab er sich nicht als seinen Neffen zu erkennen — obschon er seinen Namen Tristan angesagt. Erst als sein Stiefvater Rual ihn in Britannien sucht und dorten fand, — da wird er Marke als Neffe vorgestellt.

Die Verstellungen werden immer absichtlicher nach dem Genuss des Liebestrankes, aber schon vorher verstellt sich Tristan als Harfenspieler unter dem Namen Tantris, um geheilt zu werden. Es sind dies die umgekehrten Silben seines Namens. Die Silben werden verkehrt und verstellt wie er selber. Es ist ja überall eine Verstellung, wenn Isolde den König heirathet — und ihn doch nicht als ihren Mann liebt. Brangäne muss sich verstellen, um in der ersten Brautnacht vom Könige für Isolde gehalten zu werden; Tristan, um den Possenspieler Gandin zu betrügen, verstellt sich als Harfner —; am schmachvollsten ist die Verstellung beim Gottesgericht. Er verkleidet sich als Pilger mit verstelltem Angesicht; Isolde that im Aeusseren wie eine bussfertige Nonne. Mit dem 30. Capitel bricht das Gedicht von Gotfried ab. Von der Vergeltung der Verstellungskunst durch sich selbst hat er noch nichts berichtet, aber dass Tristan in Arundel eine andere Isolde, die weisshändige benannt, lieb gewinnt, das ist schon im letzten Capitel enthalten. Auch die Fortsetzungen durch Ulrich von Türheim und Heinrich von Freiberg wie die anderen Versionen der Sage geben darüber einen lehrreichen Aufschluss und Abschluss. Tristan heirathet die Isolde W e i s s h a n d (Blanche = mains) und betrügt sie zuerst auch. Er redet ihr ein falsches Gelübde vor, weshalb er sich ihrer enthalte. Isolde hat weisse Hände, wie Iron von Brandenburg, der seine I s o l d e wegen seiner Jagdliebe so vernachlässigt, wie Tristan die seine im Ge-

danken an die Andere. Und diese Isolde wird die Rächerin an ihm für die sündhafte Liebe, die er zu der andern hegte. Als er die Königin Marke's wiedersieht, wird der Sohn seiner Muhme, der Tantrisel, d. h. der kleine verstellte Tristan, sein Bote des Truges. Auch die Episode, in welcher Tristan sich als ein Wahnsinniger verstellt, in dem Niemand ihn erkennen kann, fällt in die Zeit, wo er der Gatte der betrogenen Isold Weisshand ist und seinen Oheim Marke um seine Gattin Isolde betrügt.

Besonders merkwürdig ist die Gelegenheit, in der er die Todeswunde empfängt, abermals eine Giftwunde, die Niemand heilen kann als die irische Isolde. Kaedin sein Schwager buhlt ebenso mit der Frau eines Herzogs, wie Tristan mit der Frau seines Bruders. Aber Nampotenis ist nicht geduldig wie Mark; er jagt dem Verführer nach. Es kommt zum Kampf. Kaedin wird erschlagen — aber Tristan, der ihn rächt, durch unheilbares Gift verwundet. Er leidet an den Folgen eines Ehebruchs, den der Bruder einer Isolde, sein Schwager, begangen hat. Die anderen Versionen bringen noch einen Tristan ins Spiel, der den Helden Tristan um Hülfe ruft und die Ursache des Kampfes ist. Hier empfängt Tristan die Wunde durch Veranlassung eines Tristan. Er sendet freilich nach Tintajol zur Isolde sie möge ihn zu heilen, zu ihm eilen und lässt ihr sagen, sie solle beim Kommen ein weisses Segel aufhissen —; falls sie aber ausbleibe, sollen die Schiffe ein schwarzes entfalten. Isolde mit weissen Händen pflegt ihren Tristan zärtlich, — aber als er fragt, was für ein Segel sie in der Ferne sähe, — da spricht sie ein schwarzes und sein Herz bricht und stirbt. So stirbt er an einer Isolde — und die Gattin Marke's, als sie ihn todt findet, stirbt desgleichen; die untreue Gattin stirbt an einer Treue. Wir suchen am Schluss dies zu deuten.

II.

Die Tristansage ist bekanntlich nicht blos von Gottfried von Strassburg behandelt. Sie hat Bearbeiter in Frankreich, in England, im Norden und auch noch ferner in Deutschland gefunden. Eine reiche Fülle von Fleiss und Gelehrsamkeit ist in neuerer Zeit auf die Vergleichung der verschiedenen Bearbeitungen verwendet worden. Man suchte das Verhältniss derselben unter einander festzustellen. So schätzbar diese Arbeiten sind, so bin ich doch nicht in der Lage, in ihre Nachfolge einzutreten. Es war mir interessant, über die Sage selbst nachzuforschen, auf welcher alle ruheten und über die Quellen, aus denen sie sich herschrieb und entwickelte. Keines von den Werken, welche wir über die Tristansage aus dem Mittelalter haben, hat vollständig die Ideen begriffen, die ihr zu Grunde lagen. Es waren Erzähler, die ihrem Publicum einen interessanten Stoff vorführen wollten. Ich muss doch dabei stehen bleiben, dass dies tiefsiuniger und ahnungsvoller, auch tendenziöser Niemand wie Gottfried gethan hat. Er sagt an einer Stelle, er habe welsche und lateinische Bücher benutzt. Noch sind die lateinischen nicht gefunden. Es mag wohl sein, dass er die lateinischen Sagen des klassischen Alterthums überhaupt meint, denn auf diesen zumeist baut sich der ganze Roman auf. Er ist ja überhaupt reich an Anspielungen auf alte Mythen und zwar auf solche, die nicht nahe lagen. Er erwähnt nicht blos den Helikon und den Cithäron als die Musenberge, nicht blos die Camoenen und Sirenen, nicht blos Apollo, Dido, Cassandra, sondern die abliegende Liebesgeschichte der Byblis, die sich in ihren Stiefbruder Caunus verliebte und darum den Tod fand (Anton. Liberalis cap. 30), und so auch die Geschichte der Phyllis, die Ovid erzählt, welche den Demophon liebte und auf dessen Versprechen zurückzukehren sie sehnsuchtsvoll wartete. Neun Mal eilte sie an den bestimmten Platz am Ufer, den Geliebten zu be-

grüssen, aber er kam nicht; da erhängte sie sich — bald darauf kam er. Es wird der Danae Erwähnung gethan, welche gleichfalls mit ihrem Bruder Macareus Liebeshändel trieb und darum von ihrem Vater getödtet ward. Es wird Niemand glauben, dass Gottfried selbst den Hygin, Antoninus und Ovid so genau studirt habe. Es muss ihm darum eine Liebesgegeschichte vorgelegen haben, worin diese Historien des Alterthums gesammelt waren.

Es scheint sogar, dass er seine Quelle nicht völlig verstanden hat. Ich glaube, dass diese in den Worten v. 18735, 36

„in al den Inselen erkant
die wider occêne sint gewant“

nicht sowohl den Ocean — sondern das lat. Wort Occasus gemeint hat, Sonnenuntergang. Ebenso haben die Ausleger ihn selbst nicht recht verstanden, wann er sagt:

Under der heidenschen ê
Vor Corinêis Jâren.

Unter Corineis ist coronis die Krähe zu verstehen, von deren vieljundertjährigen Alter man viel im Alterthum redete.

Aber nicht blos diese Einzelheiten sind zum Zeugnisse klassischer Studien zu erwähnen, sondern das ganze Liebesdrama ruht auf Sagen der alten Welt. Die Tristanschriften bilden eine Liebesencyklopädie, welche sich aus Mythen der Griechen und Römer gebildet, und in welche man allmählich alles, was man von Liebesgeschichten wusste, einzutragen beflissen war. Es wird an anderer Stelle das noch weiter nachgewiesen werden mögen, wie die Heldensagen des Mittelalters auf uralten Traditionen begründet und auferbaut sind. Mit alten christlichen Legenden und Lehren hat man ritterliche Romantik wie im Parcival verbunden —; diesen gegenüber ist die Liebesgeschichtensammlung, wie sie unter dem Namen Tristan und Isolde überliefert ist, auf heidnische Sage gegründet. Dass dies nicht ohne tiefere Tendenz geschehen ist, kann man allerdings noch aus der Erzählung entnehmen, wiewohl es den Erzählern selbst

gar nicht mehr darum zu thun ist, sie zu betonen. Es lag ihnen mehr am Unterhalten, wie am Belehren. Wir wollen versuchen, dies in einzelnen Andeutungen zu erweisen.

2. Wir beginnen mit dem Könige, der Isolden zur Frau hat und durch sie leidet und eifersüchtige Sorge hat. Er hiess: „Mark vom Lande Cornewal
Des Preis vernahm überall
Cornewal und Engelland.
Die dienten beide seiner Hand
Kein König hat noch je genossen
Ergebnern Dienst von seinem Reich.
Die Geschichte meldet uns zugleich,
Dass in aller Länder Kreis
So weit gedrungen war sein Preis,
Kein Fürst geehrter war wie er."

Die Tristansage schildert ihn zugleich mild und leicht zugänglich. Er erinnert nicht ohne Grund durch sein Schicksal wie vor allem durch seinen Namen an den Kaiser Marcus Aurelius, dessen Gattin Faustina das Abbild Isoldens nach dem Bericht der Autoren gewesen ist. „Man rechnet es ihm zum Verbrechen an, sagt Capitolinus, dass er die Ehebrecher mit seiner Frau, Tertullus, Utilius, Orphitus und Moderatus zu manchen Ehren befördert hat. Namentlich über den Ersten sprach das Volk, redeten Andere vieles, womit sie die Geduld des Antoninus anklagten." Auch bei Diocassius (71. 34) heisst es: „er war nachsichtig gegen Freunde, besonders gegen seiner Gattin Fehler, und ebensowenig geneigt, sie ängstlich aufzuspüren, wie zu bestrafen." Was Sextus Aurelius Victor von Faustina erzählt, zeugt nur von der Zügellosigkeit römischer Schmähschriften, durch welche Marcus getadelt ward „wegen seiner Unfähigkeit, seine Gemahlin im Zaume zu halten." Jedenfalls ist das Gesetz merkwürdig, welches der Kirchenvater Augustinus dem Antonin zuschreibt, dass kein Gatte seine Gemahlin wegen Ehebruch anklagen könne, der nicht im eigenen Leben das Beispiel der Keuschheit offenbaret, so dass beide bestraft wurden, wenn beide derselben Sünde

überführt wurden (De Conjug. lib. II. cap. 9. ed. Migne VI. 475.) Als man in Marcus dringt, sich von ihr scheiden zu lassen, sprach er: Dann muss ich auch das Heirathsgut ihres Vaters, das Reich zurück geben. Als sie starb, ehrte er sie durch Leichenspiele. Das Dorf Halala im Taunus, wo sie starb, nannte er Faustinopolis und erhob sie unter die Götter. Marcus war so ein rechtes Vorbild des König Marc im Tristan. Man darf ferner nicht die Aehnlichkeit übersehen, welche Marc mit dem König Artus hatte. Die Sagen der Untreue seiner Gattin Ginevra (Gwenhvywar Ganhumara) sind überaus zahlreich. Wolfram lässt im Parcival dieselbe Anklage gegen die Königin doch nur leicht durchschimmern. Artus selbst empfängt die unheilbare Wunde im Kampfe mit seinem Neffen Mordred, mit dem sich seine Gattin treulos verbunden (nefanda Venere), wie Gotfried von Monmouth berichtet. In Artus und Gwenhvywar liegen mythisch göttliche Gestalten verborgen. Gwenhvywar ist die zu menschlicher Königin gewordene Venus selbst. Artus, der Bär, ist das celtische Abbild des nordischen Thor — dem der Bär das heilige Thier und der Hammer die Waffe ist. Darauf deutet die eigenthümliche Etymologie des Nennius, dass Artus auf lat. bedeute „einen gewaltigen Bären“ oder einen „eisernen Hammer.“ Denn auch in Marc stellt sich nur ein mythischer anderer Artus dar — da Marcus „grosser Hammer“ bedeute. Etymologie und sagenhafte Worterklärung hat eine erstaunliche Bedeutung in den Sagen. Es gehen aus ihr neue Traditionen hervor, die wie die Sommerfäden sich weiterspinnen und zwar ohne Rücksicht auf Chronologie und Geographie. So hat die französische Tristansage die wunderliche Idee, dass König Marc den Zwerg Frocin getödtet habe — weil er gesagt

Marc a Orelles de Cheval

König Mark habe Pferdeohren. Dass sich dies an die Deutung des Namens aus dem alten mark, march Pferd herschreibt, ist gewiss. Mark freilich behauptet, er habe die Pferdeohren durch die Zauberei des Zwerges erhalten:

„Li rois s'en rist et dist: ce mal
Que j'ai orelles de cheval
M'est avenu par cest devin
Certes, est fait de lui fin,

es waren ihm die Pferdeohren, wie dem Midas die Eselsohren durch Apollo angezaubert worden. Bemerkt muss dabei werden, dass die Eroberer Englands Hengist und Horsa genannt werden und beide — aus dem alten Bild des Rosses für Schiffe — nach diesen selbst so heissen.

Der altlateinische Name Marcus selbst, wird wie Marcellus (= marculus) vom „Hammer“ benannt sein.

2. Ovidius Cassius, ein geschickter Römischer Feldherr, der sich gegen Marc Aurel empört, und den die Kaiserin Faustina unterstützt haben soll, ist kein Neffe gewesen, wie dies Mordred war, welchen Ginevra in buhlerischer Liebe gegen ihren Gatten Artus unterstützte.

Aber der Roman verwandte gern das Verhältniss von Onkel und Neffe, um die Situation dadurch verwickelter und dramatischer zu machen.

Die Verhältnisse beider Verwandten in Geschichte und Sage haben eine wunderbare Fülle eigenthümlicher Scenen hervorgebracht. Es begleitete den Abraham aus seinem Vaterland kein Sohn — sondern ein Neffe, Lot, und dieser unterscheidet sich seinem Geiste nach ebenso von diesem der ihn doch wie einen Sohn liebt und mit eigner Lebensgefahr rettet, wie Jacob, der Neffe, sich von seinem Mutterbruder Laban schied.

Es klingt wie ein romantisches Lied, als Kaleb, der die starke Feste erobert, als Belohnung seine Tochter aussetzt; Othniel, sein Neffe, erobert und gewinnt die Hand seiner Tochter. Man sprach zur Ehre gegen den Oheim nicht so wohl von Cousin und Cousine, als wie von Sohn oder Tochter des Oheims. So heissen Misael und Elizafon die Söhne des Oheims von Aharon (דוד). So heisst auch Abner der Sohn des Oheims von Saul, denn sein Vater und der des Saul, waren Brüder (vergl. 2. Moses 6, 18.

Lev. 10, 4. 1. Sam. 14, 51) Da, was sehr merkwürdig ist, der Name des König David (דוד) eigentlich Oheim hiess, — so erhielt dadurch der Ausdruck „Sohn David“ als vom Messias gebraucht, noch einen markanten Nebensinn. David ward der König seines Volkes und dessen Oheim nach den väterlichen Rechten und Pflichten, die ihm oblagen, was noch genauer ist, als wenn man vom Vater des Vaterlandes redet.

Im Buche Esther wird nachdrücklich hervorgehoben, dass die Königin die Adoptivtochter des Oheims war, der Mordechai hiess, wodurch er ein Recht und eine Pflicht gegen sie besass. Und wie hier die Tochter des Oheims den Neffen ihres Vaters rettet — so rettete in der neutestamentlichen Zeit ein Schwestersohn seinen Oheim Paulus vom Meuchelmord der Feinde (Apostelg. 23, 16). Ich habe schon anderswo bemerkt, (in meinem Buche Esther p. 68), dass der Name Oheim, Ohm (oeheim, ôme) einen semitischen Ursprung habe — etwa אחאם nehmlich Mutterbruder, wie avunculus, was bei den Romanischen Völkern zu oncle geworden ist. Grade der Mutterbruder ist es, der in der Sage — und auch in der Geschichte bedeutungsvoll hervortritt.

Daher heisst es bei Tacitus: Die Schwestersöhne sind dem Oheim ebenso werth als dem Vater. Manche sehen dieses Band des Blutes noch für heiliger und inniger an und dringen bei Abforderung von Geisseln vornehmlich auf solche Kinder, als welche fester, das Gemüth umfassender, die Familie verpflichten.“ (Germania 20,) Daher spricht in den Nibelungen Etzel zu den Verwandten seiner Frau: „Nun seht, meine Freunde, das ist mein und eurer Schwester einziger Sohn, der kann Euch noch viele Dienste leisten; nehmt Eurer Schwester Sohn auch an, zieht ihn zu Ehren auf.“ Um desto tragischer wird dann des Kindes Tod. — Von zwei altdeutschen Helden heisst es im Angelsächsischen Beowulf „Oheim und Neffe (eam his nefan) allzeit waren bei allen Menschen Nothgestallen.“ In der Kaiserchronik wird Werth darauf gelegt, dass Octavian,

der Sohn von Caesars Schwester gewesen sei (von siner [Caesars] swester geborn. Ex sorore nepos. ed. Massmann 2, 308). In den sieben weisen Meistern wird der Arzt Yppocras als ein böser Oheim geschildert, der auf seinen Neffen neidisch war. In einer andern Erzählung, dem Urbild der Sage von Fridolin, stiftet ein böser Mann Zwietracht zwischen Oheim und Neffe an; Fulgentius (Fridolin) ist hier der gute Neffe und der Verläumder der Onkel desselben, der in verschiedenen Versionen bald Martius oder Mamertinus heisst. Auch die Tristansage enthält solche Aufhetzer des Unfriedens.

Im Parcival wird der Zauberer Klinschor erwähnt: aus Capua stammt er her und sei der Neffe (Clinschor dez neve warp alsus) des Herzogs Virgilius gewesen — nehmlich des aus dem berühmten alten Dichter umgewandelten Hexenmeisters. Der Neffe bedeutete hier eben den rechten Erben seines Wesens, grade wie in der Thiersage der Kater der Neffe von Reineke genannt wird, daher es bei Göthe heisst: Er (Reineke) nannte den Kater:

> Immer seinen Neffen und sagte: Neffe was setzt man
> Euch für Speise vor.“

Eigenthümlich war ja auch der Brauch, in welchem der Deutsch-Römische Kaiser zu seinen Kurfürsten: Neffe sagte. Er that dies als König, als väterlicher Ohm, als David den Häuptern des Volks gegenüber, die ihm die Nächsten in Amt und Würden waren. Ebenso eigenthümlich ist, wenn es in einer Anmerkung zu geistlichen Weihnachtsliedern heisst: „dann hebt unsere liebe Frau zu singen an in einer Person: Joseph, lieber Neffe mein, so antwortet in der andern Person Joseph: Gerne, liebe Mueme mein.“ Es soll dadurch die fleischliche Verbindung beider entfernt und ihre gegenseitige Abkunft von demselben Oheim, David, betont werden. Dass Tristan der Neffe — der Schwestersohn Mark's war, hat die mittelalterliche Volkserzählung dazugethan, um die dramatische Katastrophe zu vertiefen. Mark's Auszeichnung Tristan's wird dadurch natürlicher. Das Vertrauen, das er geniesst, wird dadurch erklärlich.

Die Annäherung Isoldens an ihn wird verständlich aber auch die Sünde Tristans um so grösser. Der Neffe verräth durch seine Leidenschaft den Oheim — wie Parcival seiner Mutter Bruder durch langes Ringen erlöst.

Es ist ein schönes Gegenstück, das Wolfram noch ausserdem mittheilt. Die erste That Parcivals war, als er mit seinem schwachen Speer, wie ein kleiner David den grossen Ritter Ither von Gahevies niederwarf. Es war dies auch ein Neffe von Artus (basen sun) und ein verdächtiger Freund der Königin. Tristan als Neffe verführt das Weib seines Onkels; Parcival im Dienst und Ringen nach dem Heil seines Oheims bändigt und demüthigt den Untreuen und Hochmüthigen.

3. Von dem Namen Tristan's ist nicht leicht zu handeln. Der Marschall sagt bei Gottfried (v. 1993 etc.):

„wie sî diz kint mit triure empfie
mit welher triure si'z gewan,
So nennen wir in Tristan,
Nu heizet triste triure
Und von der âventiure
So wart daz kint Tristan genant
Tristan getaufet al zehant
Von Triste Tristan was sin nam.

also „wie sie dies Kind mit Trauer empfing, mit welcher Trauer sie's gewann, so nennen wir es Tristan; denn triste heisst Trauer!" Im altenglischen Lied wird davon deutlich nicht geredet, wenn es heisst: In court men cleped him so tho Tram bifor the Trist. In der nordischen Tristrams Saga heisst es auch, dass der Marschall sagte: Das scheint mir zweckmässig, dass wegen des Grames und Kummers, der Traurigkeit und Qualen, der vielfachen schmerzlichen Sorgen, und wegen des kläglichen Ereignisses, welches uns bei seiner Geburt betroffen hat, der Knabe Tristam genannt werde. In dieser Bezeichnung bedeutet Trist traurig und hum Mensch (also gleichsam tristhomme); dieser Name wurde aber deshalb abgeändert, weil Tristam besser auszusprechen ist als Tristhum . . . . desshalb hiess er ganz richtig Tristram, denn traurig war er beim Wachen und

traurig beim Schlafen und traurig starb er, wie die vernehmen, welche die Erzählung weiter anhören."

Aber die Etymologie scheint doch nicht „ganz richtig"; der Marschall, der es für sein eigen Kind ausgab, kann es nicht traurig genannt haben; seine künftigen Schicksale konnte er nicht wissen. Sein Ende war traurig aber der Charakter von Tristan war es nicht. Sein Leben wurde eine Tragödie, weil er nicht traurig, ernst, enthaltsam sein wollte. Nicht weil er eine Waise war, nahm er ein unglücklich Ende, sondern weil er die Kindschaft, die er beim Oheim hatte, verrieth und befleckte. Der Name ist älter als die Deutung. Man durfte daran denken seinen Namen mit denen von Dunstan, Athelstan u. s. w. zu vergleichen. Man würde dann ein „Dreistein, Dreifels, Dreiberg" deuten können; merkwürdig genug müsste der Namen Tertullus, welcher der Buhlerei mit Faustina, der Gemahlin Marc Aurel's angeklagt war, auch só gedeutet werden. Tertullus war der besondere Galan der Faustina, den der Kaiser beim Frühstück bei ihr traf; man erzählt, dass Marc Aurel einst im Theater war; auf der Bühne fragte ein Schauspieler den Sclaven nach dem Namen des Ehebrechers mit seiner Gattin; jener sagte: Tullus. Der Andere fragte immer wieder. Endlich rief der Sclave unmuthig aus: Jam dixi ter Tullus dicitur," d. h. Ich habe schon gesagt dreimal (ter) Tullus heisst er. Tertullus heisst offenbar auch Dreistein. Tulach, Tulagh, Tully heisst noch heute celtisch ein kleiner Hügel (hillock); eine Reihe Ortsnamen erklären sich am besten daraus. Von seinem steinernen Bau empfing wohl auch das steinerne Gefängniss Tullianum in Rom seinen Namen. Tristan wäre ein übersetzter Tertullus. Nun sehen Tristan, Mark und Isolde dem Tertullus, Marcus und Faustina ähnlich — aber nur Marcus und Faustina haben einen weiter durch die Völker gehenden Namen. Von Tertullus wissen wir nichts als obige Anekdote bei Capitolinus, das macht den Einfall oder Zufall ungewiss, zumal im Namen sonst keine innerliche Anknüpfung liegt und neben Tristan auch Tristram vorkommt. Tristan ist eine in das ritterliche eingeführte

mythische Gestalt, wie Artus selbst. Er gilt zumal als ausgezeichneter Jäger; niemand versteht wie er die Kunst einen Hirsch waidmännisch zu zerlegen, niemand wie er Hunde zu dressiren. Sein Jagdhund Hiudan wird erwähnt (altenglisch Hodain), der mit ihm Leid und Freude trägt.

Er ist darin dem Iron, dem Jarl von Brandenburg (Brennburg, Bern) ähnlich. Auch dieser ist ein herrlicher Ritter mit goldschimmernden Haar und weissen Händen. Er hat eine Gattin Isolde, die er um seiner Jagdlust vernachlässigt. Aus ihrer Geschichte sieht man, dass die Jagd nach Thieren mit der Jagd nach Frauen wetteifert. Seine Isolde ist ein herrliches Weib, die ihn mahnt und aus langer Gefangenschaft erlöst. Als sie stirbt — geht er auf andere Jagd; er verführt die Bolfriane (Belfluriane), die Gattin des Aki (Eckard). Dieser erschlägt ihn, und als Thidrik ihn fragt, sagt er: „Er wollte ein zweifüssiges Thier im Walde jagen."

Iron ist das Bild des wilden Jägers in der deutschen Sage geworden. Er ist Jarl von Brandenburg, d. h. von Brennburg oder Bernburg. Er jagt als Berner wie Dietrich selbst und wie Arthur zuletzt als Führer der wilden Jagd erscheint. Der Iron in der deutschen Sage ist Tristan in der brittannischen, sie haben beide eine Isolde. Der Name des Weibes leitet sich von Is = Eis, was Glanz bedeutet, wie Glas und Glanz, Glasberg und Himmelsberg, wie auch in andern Sprachen Eis = Glanz ist, so χρυστάλλος und die hebr. Worte גביש und קרח Glanz, Krystall und Eis bedeuten. In dem Namen Isold klingt die alte Göttin Eos die Morgenröthe an. Ihr Geliebter war das Urbild des wilden Jägers Orion, dessen Namen wahrscheinlich in Iron wiederklingt. Die Liebschaft Beider hat in der Bedeutung Orions ihren Grund, wenn man den Namen von hebr. Or Licht ableitet. Er gleicht Arktos dem Bären, Arthur, weil er der Sohn des Hyrieus, des Bienenstocks, ist (von Hyron). Er ist das schöne und kühne Urbild eines Frauen- und Thierjägers und somit das des wilden Jägers, der auch am Jagen untergegangen ist. Nun heisst im Jura

der wilde Jäger Dürst; in der Schweiz heisst die wilde Jagd Dürstengejeg; von Glossarien wird das lateinische audax kühn mit dorstig und drestelich, was eins ist (nämlich dreist), wiedergegeben. Audax aber bedeutet angelsächsisch thriste, trist — und aus diesem ist offenbar der Name Tristan (sonst Tristran, Tristrant, Tristram), nehmlich der Kühne, Dreiste, in Bezug auf seine Jägernatur gebildet. Es drückt gewissermassen aus, was θρασύς von einem dreisten und kühnen Helden aussagt. Dass es das rechte Wort für einen Jäger ist, beweist, wie gern es Homer von jagenden Hunden braucht. Im Mittelhochdeutschen wird für audax dreist gemuot gebraucht und Tristan in der That von Gottfried so genannt. Vgl. v. 6842.

„Der gemuote Tristan also sprach“

vgl. v. 13343

„Doch ist er selbe, so man seit
Von also grozer manheit
So geherze und so gemuot“

wobei man an den sonderbaren Zunamen des Gurmun: Gemuotheit erinnert wird. Wer die fast unentwirrbaren Knäuel kennt, welche die in Jahrhunderten wachsende Sagendichtung bildet, wird verstehen, dass es mancher „gemuoten“ Hypothese bedarf, um eine Deutung zu finden. Es bedarf nur eines Einblicks in die griechische Mythologie, um die Mischung und Vermischung älterer und jüngerer Dichtung, wie das Nebeneinander derselben und doch anders gefärbter und benannter Gedanken zu finden. Simrock scheint Gemuotheit nicht für einen Namen gehalten zu haben. Es war auch nur ein Zunamen.

Heinzel*) nennt ihn eine ganz überflüssige Person. Er und seine Frau Isolde sind eine Art Parallele zu Tristan und Isolde. Im Grunde sind Mutter und Tochter eins. Isolde ist hier die Glänzende, Weisse, im Gegensatz zu Gurmun dem Afrikaner, gerade wie Isenhard (eigentlich Ishard, ein männlicher Name in seiner Deutung parallel dem weiblichen

*) Zeitschrift für Deutsches Alterthum, herausgeg. von M. Haupt. 14. 283.

Isolde) der glänzendweisse (im Parcival) der schwarzen Belacane gegenüber steht. Die Sage im Parcival hat zwei Gatten der Belacane, beide weiss, Isenhard und Gahmuret — die wohl ursprünglich nur eins waren, Name und Beiname, von welchem letzteren Feirefiz der schwarz und weisse geboren war. Gurmun (Gumrun) ist der afrikanische, Gahmuret der europäische Held. Jener kommt von, dieser geht nach Afrika. Dieser in Afrika weiss, jener in Europa schwarz. Gahmuret ist so gemuote und so liebenswürdig wie Tristan.

Offenbar sind bei dem Afrikanischen Gurmun, der in England Eroberungen macht, auch Erinnerungen an Septimius Severus vorhanden, der in Afrika geboren ist, in England Eroberungszüge machte und dort gestorben ist. Auch die deutsche Kaiserchronik hat an ihn bedeutungsvolle Erzählungen angefügt. Es ist dabei seltsam, die Personen der Feldherren zu betrachten, mit denen er gekämpft hat. Der Eine hiess Niger (schwarz), der Andere Albinus (weiss). Niger war gewissermassen schwarz und weiss, denn im Nacken war er schwarz, sonst weiss.

In der Wilkina- (Thidrek)-Saga kommt ein Held Sintram vor, der in anderen Lesarten Tristram, Tistram, Tilstram genannt wurde. Ein Sintram war Herzog von Fenedi (Venedig), wobei wohl an die Ableitung von Venus gedacht wird. Er hat einen Drachen zum Wappen, aus dessen Krallen er gerettet sein soll. Ein Sintram flieht zu Iron von Brandenburg.

Der Vater Tristan's starb vor seiner Geburt, wie der Parcival's. Er heisst bei Gottfried Riwalin (Riulin) englisch und nordisch Ruland. Der letzte Namen darf füglich wie Roland aus Rodland abgeleitet werden. Von den Endungen wie „Land“ hier und olt in Isolt, an und ram in Tristan und Tristram muss man Abstand nehmen. Rod ist wohl nichts als Rüde (alt-hochd. rudo, mhd. rude —) der grosse Jagdhund molossus. Damit würde sein Zuname Kanelengres oder Kanel sehr wohl stimmen, (Kanoel ist sein Sitz) sobald man an canis den Hund denkt. Das Sternbild der Hund

steht bekanntlich in der Nähe des Orion, so dass Ideler meinte, daraus die Sage Orions als von einem Jäger ableiten zu können.

Tristans Erzieher Rual hat den Namen li foitenant. Das Wort stammt vom lateinischen fovere, hegen, pflegen, und ist nichts als fotor, wie es auch mittellateinisch für „Nerer" vorkommt. Rual war der zweite Vater Tristan's und sein Pfleger, wie Phoenix im Alterthum ein solcher des Achilles war.

Tristan hat auch einen innigen Freund. Er wird Kaedin genannt, was ich für die modernisirte Form des Achates halte, des berühmten Freundes von Aeneas. Das wird deutlich aus dem Beinamen, den er trägt, nämlich li frains. Es ist das nur die romanische Form für „Freund" (friont, ags. vriunt, freond, friend,) ähnlich wie trut, traut im Romanischen drus erscheint.

Aus diesen Zusammenstellungen der Namen Tristan, Isold, Ruland und anderen, die noch zu besprechen sind, geht hervor, dass Gottfried zwar romanische Bücher in Händen hatte, aber nicht bemerkte, dass diese selbst deutsche oder vielmehr angelsächsische Grundlagen haben.

III.

Parcival und Tristan — waren sozusagen die standard works ihrer Zeit. Die idealen und socialen Strömungen des Mittelalters gehen durch sie hindurch. Zumal stehen sie an der Spitze der Volksmeinung über den Mittelpunkt des socialen Lebens, über den Verkehr und die Liebe von Mann und Weib. Parcival steht an der Spitze der Lehre von Frauentugend und Frauenehre. Tristan an der Spitze der zahlreichen Erzählungen von Frauenlist und Untreue. Es fehlt nicht an Gedichten von treuen Frauen, die sich nicht verführen liessen und die Probe bestanden. Es ging manchem Manne schlecht, der auf heimliche Weise seiner

Frau Fallen legte, um ihre Tugend zu erproben. Die schöne Geschichte von „Frauenbeständigkeit“, in welcher der vorwitzige Ehemann die heftigsten Schläge davon trägt, als er als Knappe verkleidet seine Frau prüfen will, wird mehrfach wiederholt. Die schönen Worte der Frau:

„Waent ir daz ich min staete
Und mî êre ubertraete
Durch iu oder andern man?“

haben doch ihren Eindruck weit und breit zurückgelassen.

Allerdings hat Cervantes im Don Quixote (1. cap. 33 u. 34) den Beginn der Erzählung von Frauenbeständigkeit etwas weiter ausgeführt, aber die Frauentreue hat bei ihm nicht bestanden, sondern ist gleich übergegangen in das Capitel der Frauenlisten, von welchen zu erzählen die Autoren so begierig sind, dass nach der Sage Aristoteles

„Kam gevarn in eine stât
In ein Insel hiez Galicia
Da belugt er und machte da
Ein michel buoch und schreib daran
Waz wunderliche Liste kan
Daz schoene ungetreue wip“,

aber von seiner eigenen Schuld und Lüsternheit erzählt er nichts. In einem Schwank, „Minnedurst“ geheissen, beginnt der Dichter:

„Es ist wâr daz ich iu sage
Daz vrouwen kunnen alle Tage
Man hovelichen triegen
Und machen si ze giegen
Mit manger hande Sachen
daz wip man kunnen machen
Und in sölich List an tuon
Daz si tumber (werden) den ein huon.“

Aber es sind doch Männer, welche die Frauen veranlassen, Andere zu betrügen, ihretwegen. Es ist verlorene Arbeit, sagt ein Anderer, die Frau zu hüten und so unnütz, wie einen Todten zu Stuhle zu tragen. Aber wer hütet den Mann, keine lüsternen Gedanken zu haben! Ein besonderer Reiz in diesen Volksgeschichten galt es die Kunst der Verstellungen zu beachten, welche man anwandte, um seine Minne zu befriedigen. Im „Schüler von Paris“ ver-

kleidete sich der Liebende als Kellnerin, um Eintritt zu haben. Es wurde allgemeine Erzählung, dass Frauen Männer in Weiberkleidern bei sich führten, um so verborgen ihre Liebe zu pflegen. Man erzählte dies sagenhaft von Maria von Aragonien, der Gemahlin Otto des Dritten, dass sie einen Liebhaber als Frau mit sich führte. In der Volkserzählung von den sieben weisen Meistern führte die Frau des Pontian ihren Buhlen in Frauenkleidern mit sich.

„Eenen Man in denselben Stunden
Wart in wibes cleidern funden".

Auch im Mährchen bei Straparola erschien die tugendhafte Constanze als Mann, während es herauskam, dass die Fräulein der falschen Königin lauter Männer waren (v. 16. bei Schmidt p. 213). Minnesänger wie Ulrich von Lichtenstein brachten die Sage zur Wahrheit, legten Frauenröcke an und gingen so ihrer Minne auch in der Kirche nach (von der Hagen Minnesänger 4, 337). Diese schlechte Sitte sammt Sage datirt aus dem Orient und ist aus dem Brauche der Eunuchen entstanden, welche den Harem bewohnten und in den orientalischen Trachten sich bewegten, welche man für Frauengewand hielt. Im Papageienbuch Tutinameh kommt eine Favoritin Kamdjui vor, welche 40 Sklavinnen hatte, die je einen verkleideten Mann bei sich hielten (ed. Rosen 2. 94). Die Mährchensammlung von Tausend und einer Nacht nimmt davon ihren Anlass, dass eine Königin dabei entdeckt wurde, wie sie zehn Schwarze in Frauenkleidern mit sich führte (ed. Habicht. Breslau 1. p. 7 etc.). Im Somadeva Bhatta (ed. Brockhaus p. 36) sagt eine Rakschasa zu ihren Söhnen: „alle Gemahlinnen des Königs führen ein sittenlos Leben; denn überall in dem Frauenpalast finden sich junge Männer in Frauentracht." Es war sogar ein gewisser sittlicher Zweck, der die Gemahlin Harun Arraschid's Sobeide dazu brachte, ihrem Sohne Emin zehn Sklavinnen in Knabentracht zu geben — nämlich um ihn von noch ärgerer Unsitte abzuhalten (vgl. Hammer, Gemäldesaal 2. 218). Aber solches konnte im Oriente sein und scheinen, in das christliche Europa hätte

man nicht sollen weder Dichtung noch Brauch übertragen. Was Tristan und Isolde thaten, war an sich noch schlimmer.

In dem Volksgedicht „Frauenlist“ kämpft das Herz der Frau mit sich selbst. Die Ehre redet ihr zu von der Liebe zu lassen, aber das Herz wendet ein, man müsse um Liebe alles, auch Ehre lassen. Das ist nun recht eigentlich Tristan und Isoldens Philosophie. Man lässt um der Lust willen auch die Wahrheit; um zu geniessen was man nicht darf, lernt man lügen. Alle Verkleidungen und Verstellungen sind nur dramatisirte Lügen. Dass diese nicht erst im Mittelalter entstanden sind, braucht man nicht zu denken. Als Plautus seinen Amphitruo dichtete, machte er von diesen Künsten schon Gebrauch.

In der Mythologie des Zeus und der Götter nannte man Verwandlungen, was später Verkleidungen waren. Aus uralten Naturgedanken wurden in der flachen späteren Auffassung Liebesabenteuer und Zeus der schlimmste Tristan der Welt. Die Sage, in welcher sich Zeus als Ehemann der Alkmene verkleidet und so der Vater des Herakles scheint, ein tiefgehender Naturgedanke — wird zu einem Lustspiel, welches die Völker in der Nachahmung des Plautus ergötzte. Camoëns und Dryden — Molière und Boccacio haben es nachgeahmt.

Ein wahres Gegenstück zu Tristan und Isolden bildet die Dichtung von Salomo und Morolf. Nur ist Morolf der Freund und Helfer Salomo's, aber immer mit dämonischer Rücksichtslosigkeit. Bezeichnend ist namentlich sein Abenteuer mit dem Juden Bermann. Konrad von Würzburg beginnt sein Gedicht von „alten Wibes List“:

„Swa man von Wunderlistenheit
Da gedenket man der Listigkeit
Wie Morolf ein alter Juden schant
Und sich in sin hût verwant
Daz man in niht erkande“.

Das ist an sich eine schauerliche Geschichte; sie lautet: „Morolf ging in die Stadt Jerusalem und bat einen alten Juden um Rath; derselbe hiess Bermann, er war vor Alter

weiss wie der Schnee, sein greiser Bart ging ihm bis über den Gürtel. Er wollte ihm rathen, nahm ihn an seiner schneeweissen Hand und führte ihn in eine Kemenate. Hier zog Morolf ein langes scharfes Messer und stiess es dem Juden durch das Herz, das es in seiner Hand erklang, darauf schnitt er dem Juden oberhalb des Gürtels die Haut ab, balsamte sie und legte sie an.“ Dann legte er eine graue Kutte an, eine Palme auf seinen Rücken, eine Krücke nahm er unter seine Achsel. Das ist — er kleidete sich als Pilger und zwar als solcher aus dem Morgenland. Wallfahrer überreichten bei der Wiederkehr in die Heimath dem Priester einen Palmenzweig zur Aufsteckung auf den Altar. In Geschichte und Dichtung giebt es davon Beispiele; im „König Rother“, die Tochter Constantin's „einen palmen su ober ir achseln nam“. Morolf verstellte sich als Palmarius, einen der Pilger, die oft genug als Bettler sich präsentirten. Aber so schlimm er dabei gleich wie ein Dämon zu Werke ging, so thut er es doch für Salomo gegen die Untreue eines Weibes. Im Tristan veranlasst das untreue Weib die Verstellung selbst.

Mark hat, um seiner Eifersucht und doch auch seiner Gerechtigkeit zu genügen, die Klage gegen Isolde einem Concil überwiesen. Die Bischöfe kommen zusammen um ihr ein Gottesurtheil aufzulegen. Sie soll beschwören treu gewesen zu sein und zum Zeichen dessen ein glühendes Eisen tragen. Isolde ist dazu bereit, lässt aber Tristan sagen, er solle kommen in eines Pilgrims Gestalt (in bilgerimes waete); er weiss sein Antlitz zu verfärben und dürftig aussehend, wie ein schwacher und kranker Waller auszusehen pflegt (amäthic unde krank); der soll sie nun von der Schiffbrücke ans Land tragen. In diesen Tagen wolle sie keines Ritters Hülfe; sie raunt ihm zu, er möge hinfallen; sie liegt ihm dann zur Seite und kann darum beschwören, sie habe in keines Andern Armen gelegen als in Markes und des Pilgers — und das glühende Eisen verletzt sie nicht.

Jacob Grimm hatte ohne Zweifel recht, dass diese Gottesgerichte in alte Menschenzeit zurückgehen. In den Büchern des alten Testaments sind sie kaum überwunden.

Das Trinken des Eiferwassers, zu welchem die der Untreue verdächtige Ehefrau genöthigt wird (4. Mos. Cap. 5. 15), ist ein Ueberrest alter Volkssitte, welchen das Mosaische Gesetz um des Volkes willen beibehalten hat. An und für sich sind die Gottesgerichte mit Feuer und Wasser gegen den Geist des Gesetzes, welches einen allwissenden Gott lehrt, der den Eidbruch richtet (2. Mos. 20. 7). Sie stammen aus dem orientalischen Heidenthum, in welchem Wasser und Feuer, die als reine göttliche Elemente verehrt werden, nichts unreines dulden können. Die heilige Schrift stellt das Feuer auch — natürlich im Gebote Gottes — als läuternd und verzehrend dar. Es ist wie ein Gottesgericht, in welchem es Elias gegen die falschen Baalspropheten gebraucht. Die Heimath der Anwendung von Feuer- und Wasserproben ist die arische Welt, zumal der Feuerdienst des alten Zendvolkes. Ein Schwurbuch der Parsen sagt (vgl. Spiegel Avesta II. p. LVI.), dass in früherer Zeit bei ihren Ordalien gebräuchlich gewesen, „als da ist durchs Feuer gehen, glühendes Eisen auf die Zunge legen. Wenn einer schwören soll, bringt man „Wasser in einer Tasse, Feuer und Brod herbei und setzt es ihm zur Seite.“ Dass auch Brod dabei sein muss, erinnert an das Epha Gerstenmehl, welches nach der mosaischen Vorschrift der Mann über sein verdächtiges Weib darbringen soll. Ein eigenthümliches Gottesgericht wird von derSage aus dem Leben der Mongolen erzählt. Man schwört über Gerstenkörnern und glaubt, dass wenn die beschuldigte Frau falsch schwöre, die Gerstenkörner sich erheben. Ein Verhältniss von Gerstenkörnern (zuweilen Weizenkörnern, was weniger richtig ist) zur Ehe ist auch anderswo angenommen. Auch in Deutschland schrieben Liebende ihren Namen auf Gerstenkörner und gaben sie Hühnern zu fressen. Waren die Hühner völlig bereit dies zu thun, so fiel die Ehe gut aus. Aber der Brauch bei den Mongolen hat einen obscönen Beigeschmack, der von der Natur der Gerste hergenommen ist, und sich in der Doppelbedeutung, welche κρίϑη, die Gerste, selbst noch im Griechischen hat, (= πόσϑη) erkennen lässt.

Wie die Gottesgerichte selbst, so waren auch die Meinungen von ihrem Missbrauch uralt und weit verbreitet. Man sah auch beim falschen Eid zuweilen mehr auf den Witz als auf die Sünde. Als Macrobius*) eine Anekdote erzählt, wie die Sclaven des Tremellius in seiner Villa eine zugelaufene Sau (scrofa) heimlich getödtet hatten — dann aber der Besitzer der Sau sie suchte — die Sclaven leugneten und Tremellius sie nicht herausgeben wollte— und wie dieser nun die Sau unter die Bettdecken des Lagers seiner eigenen Frau legte und dann schwor, es gäbe keine andere Sau, als die, welche unter jener Bettdecke läge, in seinem Hause und dadurch Recht behielt — nennt er die Sache (zumal des Complimentes an die Hausfrau wegen, welche mit der Scrofa verglichen wird), eine facetissima juratio, einen sehr witzigen Eidschwur, während es ein abscheulicher Meineid war.

Ebenso scherzhaft nahmen die Völker Erzählungen, die der That Isoldens ähnlich waren. Aus Indien stammt der Bericht von einer untreuen Frau, die sich erbietet, zum Zeichen ihrer Reinheit zwischen den Füssen einer Statue, eines Yakscha durchzugehen, welches nur Unschuldige vermögen. Sie verabredet mit ihrem Liebhaber, dass er sich toll stellen möge und sie umarmen. Darauf schwört sie, dass Niemand sie berührt habe als jener Wahnsinnige und der Yakscha erlaubt das Durchgehen. (Benfey Pantschatantra I. 457.)

Der Mongolische Bericht erzählt, dass dasselbe mit einem Mann geschehen ist, den man schwarz färbte; er musste sich hinkend, das Auge halb schliessend, blödsinnig lachend, eine Krücke in der Hand darstellen. Es handelt sich auch hier um einen Wahnsinnigen, aber sonst ist die Erzählung sonderbar und unklar. Die Königstochter hat ein unerlaubtes Verhältniss mit dem Minister, und dessen Frau hilft ihr, um den falschen Eid zu schwören, durch welchen sie aus der Anklage herauskommt. Die Frau entstellt ihren

*) Vgl. Dütschke: Vergil im Mittelalter p. 289.

eigenen Mann als Narren, damit die Prinzessin dann schwören kann, dass sie mit keinem Anderen ein Liebesverhältniss gehabt, was als lächerlich erscheint. Hier ist es eine Jungfrau, die für ihre Ehre den Betrug eingeht und der Mann ein Ehemann, den die eigene Frau unterstützt. Aber die Gerstenkörner erhoben sich nicht. Sie wird für rein erklärt. Ihr Ankläger, der in der Sache Recht hatte, wird verbrannt.

Wie dies Gottesurtheil selbst, so ist sein Missbrauch sicherlich aus dem Alterthum in die Sage überliefert. Es spricht sich in ihr eine Selbstironie des Volksglaubens aus. Körner nebst Feuer und Wasser sollten die Wahrheit bezeugen — als pantheistische göttliche Elemente — aber als blos sinnliche Dinge kennen sie die Gedanken nicht. Sie sind wie Bilder, die Ohren haben und hören nicht; die Augen haben und sehen nicht. Sie sollen richten und kennen doch das Herz nicht. Viel tiefer ist schon die Erzählung von dem Bocca della verita. In der Vorhalle der Römischen Kirche St. Maria in Cosmedin sieht man links von der Kirchenthür an die Wand gelehnt eine colossale Maske. Man erzählte, dass sie zum Eidschwur gebraucht worden sei. Der Schwörende musste seine Hand in das Maul legen; schwor Einer falsch, dem wurde die Hand abgebissen. Nun sollte eine Frau sich wegen Ehebruchs reinigen; der Liebhaber, davon in Kenntniss gesetzt, stellte sich wahnsinnig und umarmte die Frau öffentlich, ehe sie zum Schwure ging; sie legte darauf die Hand in's Maul und schwor, es habe sie Niemand als ihr Mann und der Wahnsinnige umarmt. Die Maske gab ihr die Hand zurück, weil sie nach dem Buchstaben richtig geschworen — aber, so erzählt die Sage weiter, s i e v e r l o r v o n d i e s e r Z e i t a n a l l e W u n d e r k r a f t. In diesem Zusatz findet sich die Kritik der Sittlichkeit gegen den Missbrauch des Eides, welche bei den andern Variationen f e h l t. Entstanden ist diese Sage sicherlich aus der Erinnerung an einen Tempel der Pudicitia, der Sittenreinheit, welcher an dieser Stelle gestanden hat. Es durfte keine Frau, die von der Tugend gewichen war, ihn betreten und war zu einem Gelübde darüber genöthigt.

Schlimmer und prosaischer ist die mittelalterliche Erzählung „daz heisse isen". Mann und Weib wollen sich gegenseitig Proben für ihre Treue geben. Beide wollen das glühende Eisen tragen. Aber der Mann betrog die Frau. Er hatte zuvor einen Span in seinen Aermel gesteckt; den liess er unvermerkt in seine Hand gleiten und trug darauf das Eisen. Die Frau, die ehrlicher war, verbrannte sich die Hand.

Die Schilderung des Betruges der Isolde giebt darum am meisten Anstoss, weil er mit Gottes Wort und christlicher Sitte umgeht. Es ist ein Bischofsconcil, welches die Feuerproben anordnet; Isolde heuchelte Andacht, kam im härenen Hemde und büssender Miene; das Heilthum war das auf welches sie den Eid schwor; sie schwört:

„So gehelfe mir min trehtin (Herr)
Und al die Heiligen, die des sin
Ze saelden un ze heile
An disem Urteile.

Am sonderbarsten ist aber, wie schon oben bemerkt, was dann folgt (nach Simrock):

„In Gottes Namen griff sie's an
Und trug es, dass sie nicht verbrenn;
Da wurde klar ans Licht gestellt
Und bewährt vor aller Welt
Dass der tugendreiche Christ
Wintschaffen wie ein Ermel ist
Er fügt sich gern und schmiegt sich an:
Wie man es nur verlangen kann;
So gefüge stets und wohl
Als er auch allen Menschen soll;
Er ist den Herzen gleich bereit
Zum Truge wie zur Wahrheit.
Sei's zum Ernste, sei's zum Spiel
Er ist, wie man ihn haben will."

Der altenglische Text hat nichts von ähnlicher Betrachtung. Die nordische Tristramsage spricht allerdings auch (Kölbing 1. 172): „Ja, sprach sie, griff mit ihrer Hand kühn unter das Eisen und trug es so, dass Niemand Feigheit oder Muthlosigkeit an ihr bemerken konnte und Gott in seiner milden Barmherzigkeit gewährte ihr eine

Rechtfertigung, so wie Versöhnung und Eintracht mit dem König, ihrem Herrn und Ehegattin in voller Ehre und Würde." Man muss sagen, dass eine naivere Blasphemie niemals ausgesprochen worden ist, als von Gottfried in obigen Worten; er sieht dies Ereigniss wie eine wörtliche Geschichte und die Feuerprobe als ein ernstliches Gottesurtheil an. Er stellt Christum als „wintschaffen, wie einen Ermel dar", jedem Winde zugänglich; man kann ihn haben, wie man will, zum Trug und zur Wahrheit, nach jedes Wunsch. Er fügt sich und schmiegt sich, wie man ihn sucht. Was Gottfried klagt, allerdings blasphemisch, ist aber aus dem Bewusstsein der Zeit herausgesprochen. Es ist ein Wort gegen die Kirchlichkeit seines Zeitalters, so scharf wie nur immer. Wozu lehrt er, gebraucht man Alles den Namen Gottes? Man braucht ihn zur Gewalt; man betet ihn an vor Krieg und Plünderung; man redet, er habe geholfen — wo die eigene Sünde mächtig war; man baut Kirchen, um die Sünde zu verdecken — und begeht Sünden, um Geld für Kirchen zu haben. Er geisselt damit den Nepotismus der Behörden, die immer von Gottes Reich reden und doch Gottes Wort übertreten; die Lehrer der Kirche und Kinder geisselt er, die die Zehn Gebote lehren und selbst beflecken. Was kann man Alles mit Gott machen, — will er sagen, wenn man ihn so mit heuchlerischen Formen und Gebeten betrügen kann! Isolde darf beten — mitten in ihrem Truge um Gottes Hülfe für ihre Ehre. Aber nicht blos hier kommt dergleichen vor. Cäsarius von Heisterbach (II. cap. 23) erwähnt eine merkwürdige Geschichte. Ein junger Geistlicher, der Neffe eines Bischofs, hat eine Jüdin geschändet. Deren Vater überraschte ihn; er tödtet ihn nicht, weil er ein Neffe des Bischofs ist. Die Sünde war in der Charfreitagsnacht geschehen. Den andern Morgen steht der Geistliche neben dem Bischof, um Messe zu halten. Da kommt der Vater des Mädchens mit andern Juden, um den Geistlichen beim Bischof zu verklagen. Da dies der Jüngling sieht, fängt er an zu Gott zu beten: „Herr Gott, befreie mich in dieser Stunde und

ich verspreche Dir, dass ich Dich sonst nicht beleidigen will und dir wegen dieser Sünde genugthun will.“ „Und der gütigste Schöpfer (piissimus), welcher die Schuld hasst aber die Natur liebt, sobald er den bussfertigen Menschen sieht, wendete die Demüthigung, die dieser fürchtete, auf das Haupt der Ungläubigen.“ Die Juden, welche redeten, wurden plötzlich stumm. In diesem Fall wäre der piissimus creator wirklich „wintschaffen“ gewesen. Was hatten ihm die Juden gethan! War der jüdische Vater etwa darum im Unrecht, weil der Sünder ein Verwandter des Bischofs war! Warum sollte der Sünder nicht büssen, der weder die Unschuld eines Mädchens, noch die Charfreitagsnacht schonte! Wenn das so wäre, wie der gute Cäsarius erzählt, dann wären die Sünder, wenn sie die Noth beten lehrt, frei und die Gläubigen werden bestraft und verhöhnt.

Aber diese Lehren sind es, auf welche Gottfried anspielt und in Folge deren er, als er Isoldens Rettung erwähnt, den Herrn einen schwachen Charakter nennt, der sich zum Deckmantel aller Sünde gebrauchen lässt.

Wie ganz anders ist die Lehre im Parcival. Da ist Abendmahl, Gebet und Klage — da sind heilige Jungfrauen, prächtige Formen und Bräuche — aber Anfortas bleibt trotzdem krank. Sein Uebel wird nicht geheilt durch Ceremonien, sondern durch Reinheit und Unschuld. Auch Gottfried hätte dazu setzen mögen, dass es nur so geschienen, als wenn Christus „wintschaffen,“ wäre, denn was jetzt zu triumphiren schien — als ein Weg des Betruges, nahm zuletzt das traurige Ende. Gott lässt sich dennoch nicht spotten — weder in der Kirche noch im Gottesurtheil der Welt.

IV.

Ein „Buch der Liebe“ kann man allerdings die Sagen von Tristan und Isolden nennen. Was man an Listen und Schwänken kannte, welche Liebende angingen, wird dahinein getragen. Es war nicht sowohl eine Sammlung ritterlicher

Kämpfe mit dem Schwert; List und Schwank wurden solchen Thaten vorgezogen. Es ward Blut vergossen wenn auch mehr beim Aderlass, um der List wegen; es wurde mehr gestritten zwischen Eifersucht und Weiberlist. Der Witz, mit dem man gegenseitig überwand, fand darin mehr Wohlgefallen, wie das siegreiche Schwert. Die seltsame Episode von Rotte und Harfe im Tristan stellt diesen Charakter der Sage in merkwürdiger Weise dar. Tristan, obschon ein starker Held, der Riesen überwindet, wird ein Retter mehr durch Lüge wie durch Kraft. Wo man ein zuckendes Schwert erwartet, zieht er ein schlaues Berücken vor. Es zeigt sich auch hier die Neigung, Gleiches durch Gleiches zu bestrafen. Die Dichtung verherrlicht Tristans Witz auf Kosten Marke's, der wie ein orientalischer Schachkönig, wie Etzel in der Sage sich nicht zu helfen weiss. Seine Gewandheit und Energie sollen zeigen, wie natürlich es war, dass Isolde ihn mehr liebte als den König.

Ein starker Mann aus Irland, Gandin mit Namen, kam nach England, um Isolden zu sehen, seine Landsmännin. Gandin hiess auch der Grossvater Parcival's. Es ist fein und originell in Gottfried's Darstellung, dass der irische Ritter als Instrument die Rotte führt. Dies bekannte Instrument des Mittelalters stammt in Name und Sache aus Irland (crwth. cf. Ferd. Wolf, über die Lais p. 242). Dass Spielleute auch tapfere Ritter waren, ist bekannt, wie manche Sage von Volker dem Fiedler von Alzey weiss.

Spielkundige fanden an Höfen leicht Zutritt — sie wurden zu schwierigen Botschaften gebraucht. Der Prinz von England — welcher die französische Fürstin, die bereits einem Andern verlobt ist, liebt — kehrt an den Hof ihres Vaters zurück in der Verkleidung eines Spielmanns mit der Geige

Daz sie nieman erkande
Von Frankenrich in dem Lande.

So erzählt das Gedicht vom „Busant.“ Der Gesang der Spielleute ward ungemein beliebt. Bekannt ist die wundervolle Stelle in „Gudrun,“ als Horant, ein Werber

für seinen Herrn, in Verkleidung zu Hagen kommt, gerade wie Tristan selber als Tantris nach Irland als Spielmann reiste:

„Als er der Lieder dreie in vollen Tönen sang
Da ward für die die lauschten keine Zeit zu lang —
Sie hätten nicht geachtet sonder Langeweilen
Indess er sang, zu reiten über tausend Meilen.

Von Morolf heisst es: „Seine Stimme war gut, er sang besser wie jeder andere Mann; alles wird freudenreich, was seine Stimme vernahm; es war eine wonnesame Weise, welche König David aus den Liedern nahm.“ Der Irländer Gandin hatte eine Rotte mit sich; König Mark bat, er möchte darauf spielen. Er will aber nicht umsonst spielen. Marke spricht:

„Ich gib iu, swaz iu liep ist“.

In der Tristramsage heisst es: „Unterhalte uns mit einem irischen Liede und du sollst dafür haben, was du willst“ (skaltu hafa, that er thu wilt). Darauf forderte Gandin als Lohn die Königin Isolde und betonte das königliche Wort, das ihm gegeben war. Natürlich muss es auffallen, wie Jemand für ein Lied die Königin fordern kann. Es verstand sich ja von selbst, dass der König bei seinem Versprechen an eine solche Belohnung nicht gedacht habe. Wenn sich der König geweigert hätte, so würde dadurch kein Makel auf ihn gefallen sein. Aber so übertrieben fasste man den Buchstaben des ritterlichen Worts. Mit Gewalt war es gegen die Ehre, solche Anmassung zu bestrafen. Damit Tristan's Ruhm grösser würde, kam es zu keinem ritterlichen Zweikampf. So wurde sie ihm übergeben. Es fehlt nicht an ähnlichen Beispielen. Damit Loki, wie die jüngere Edda erzählt, loskomme, versprach er den Riesen die Iduna, die Göttin der Jugend, aus Asgard zu liefern. Er thut es heimlich ohne Wissen der Götter. Diese zwangen ihn, sie wieder zu rauben. Als ihm dies gelungen, wurde er von Thiassi verfolgt. Da dieser sich bis innerhalb des Gatters von Asgard gewagt, wurde er von den Asen erschlagen. Auch in Salomo und

Morolf fordert dieser für eine Schachpartie die Schwester des Königs, was doch genug ernst gemeint war. Die Sage hat auch biblische Vorgänge. Für einen Tanz seiner Tochter verspricht Herodes Antipas ihr, was sie wünsche, zu geben — „bis an die Hälfte des Königreichs" und die Mutter lehrt das Töchterlein bitten um das Haupt Johannis des Täufers. Sie empfängt es; Johannes wird enthauptet, Herodes glaubt sein Wort nicht brechen zu können, auch wenn es sündhaft war. So Marke hier auch. Gandin nimmt die Königin mit. Als es Tristan hört — eilt er nicht mit ihm zu kämpfen; vielleicht fürchtet er dessen Flucht; er verkleidet sich als Spielmann, der sich dem Gandin zum Begleiter nach Irland anbietet. Gandin kann noch nicht fahren — es ist Ebbe — und er kann nicht an das Schiff. Der Spielmann kommt ihm recht. Er kann vielleicht die weinende Isolde trösten. Er spielt und gefällt Gandin sehr. Als es dann Zeit ist, das Schiff zu besteigen, aber ein Ross nöthig ist durch die Fluth zu kommen, will Isolde, dass der Spielmann sie darauf setze; Gandin gestattet es und Tristan entführt sie und spricht im Fortreiten:

Gouch Gandin
Fiiunt, ir stat an des Gouches Zil
Wan daz ir mit dem Rottenspil
Dem Kunege Marke ertruget an
Daz fuere ich mit der Harphen dan.
Ir truget, nu sit ouch ir betrogen"

also Trug gegen Trug, wie es eben Tristan selbst in seinem Leben erfährt. Wenn aber der Held sagt, dass er mit der Harfe gewonnen, was jener mit der Rotte abtrog — so ist das nicht genau. An sich war die Harfe in dieser Erzählung kein scharfer Gegensatz. Seine List erforderte die Harfe nicht unumgänglich. Er wollte mit der Harfe nichts gewinnen. Es hat auch dieses Harfenspiel von Gandin nichts erreicht. Es muss beim Eintrag der Fabel in die Tristansage ein anderer Gedanke zu Grunde gelegen haben. Mir dünkt, dass es eine christliche Allegorie gewesen ist. Gandin erspielt sich mit seiner Kunst das Herz des Königs. Die verführerische Kunst des Rottenspiels hat das vermocht. Dadurch

offenbart sich ein eigenthümlicher Wettkampf. Ein Streit zwischen beiden Instrumenten muss statt gefunden haben. Der Harfenspieler gewinnt dem Rottenspieler die verlorene Liebe wieder ab. In den Gesta Romanorum kommt eine solche Sage vor (cap. 85 ed. Oesterley pag. 473). Ein Kaiser Tiberius findet am See einen Citherspieler, der wundervoll spielt; „alle Fische kommen in meine Hand, aber, so erzählt dieser, seit einiger Zeit ist von der anderen Seite des Wassers ein sibilator gekommen, ein Pfeifer, der so entzückend pfeift, dass alle Fische mich verlassen". Er bittet nun den Kaiser um Hülfe und dieser giebt ihm eine goldene Angel, welche nun die Fische anlockte. Jener musste vergeblich abziehen. Die Allegorie, welche sich dabei findet, erklärt Tiberius als Christus, den Citherspieler als das Wort Gottes; der See ist die Welt, der Pfeifer der Satan. Ich glaube nicht, dass diese Allegorie richtig gemeint ist. Ich denke viel mehr dass Tiberius die Weltmacht bedeutet — der Citherspieler das Heidenthum und der Pfeifer Jesus Christus ist. Der Citherspieler, der alle Fische zum Verzehren fing, und der früher da war — wird übertroffen von dem Pfeifer sich durch sein Lied. Alle Fische flüchten zu ihm. Da wendet sich das Heidenthum an die Hülfe des Staats und er giebt seine Macht, seinen Einfluss, sein Geld zur Hülfe. Dadurch wird dem Sibilator Abbruch gethan. Gold und Welt verschlingen die Fische, und sie hören auf Jenen vielfach nicht mehr. Es ist ein Bild der Welt. Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Bekannt ist, dass in vielen Ländern der christlichen Kirche Orpheus der Typus Christi selbst ist und dieser als Hirt auch die Hirtenpfeife führt. Es kann unmöglich in dem eigentlichen Gleichniss Tiberius, durch dessen Landpfleger Christus gelitten hat, als Symbol des Herrn selbst erscheinen. Wenn Christus giebt — so doch keine goldene Angel. Die ist gerade die Waffe der Welt.

Es zeigt sich auch, wie ich meine, in diesem Capitel des Tristan, was so oft sich wiederholt — die Verwandlung geistlichen Wesens in weltliche Ideen. Die himmlische Liebe

wird sinnliche Liebe. Der heilige Sänger wird zu Tristan, der Sieg, den Jener erficht, indem er das Herz aus den Klauen des Räubers rettet — wird aus einer Gottesthat — zu einer irdischen That des Ruhmes; Psalmenklang wird gleichsam ein „Leich“ von Dido's Fall. Die sittlichen Gegensätze werden nationale. Der irische Gandin wird durch den englischen Tristan überwunden.

Ein eigenthümliches Analogon bietet die Erzählung vom Hündlein Petit Criu. Tristan war zu Herzog Gilon von Swales gefahren und war dort voller Klagen und Sehnsucht nach Isolden. Da Gilon dies sah, liess er sein Hündlein bringen — ein bunt gestaltetes, seidenweiches, aus Avelun stammendes, wunderbar schönes. Um den Hals ging ihm eine Kette, an der eine Schelle hing, „so sueze und so helle“, dass, sobald sie sich bewegte, sie dem Zuhörer durch ihren Klang alle Sorgen und Leiden nahm und sein Herz fröhlich machte. Das Mittelalter hatte viele Freude an wirklichen und erdichteten Automaten. Pseudocallisthenes erzählt aus der Burg von Cyrus von einer Cither, deren Saiten sich von selbst harmonisch bewegten. Im Pfaffen Lamprecht wird ein Schloss der Fürstin Candace geschildert:

. . . . ein Thier gemacht von Künstlerhand.
Auf dem Thiere sasz ein Mann — Schön und wohl war der gethan
Der führte zwei Hunde — Und hatte ein Horn an seinem Munde.
An dem Gewölbe unten — vier und zwanzig Blasebälge stunden
An alle Bälge gingen gleich — Der Männer zwölf an Kräften reich.
Wenn sie die Bälge drangen — die schönen Vögel sangen
An dem Thiere vorne — Der Mann blies auch auf seinem Horne,
Da bellten auch die Hunde — auch tönte zu der Stunde
Das wundersame Thier — dass es klang wie vom Panterthier.

Was hier dichterisch geschildert wird, das haben Byzantinische Kaiser und orientalische Schahs in Wirklichkeit darzustellen gesucht, aber das Hündlein Petit Criu war eigentlich kein Automat. Es bellte nicht, noch schrie es; es ass und trank nicht; es war nur ein schönes Hundebild —; die Schelle blos, die ihm angebunden war, die hatte den wunderbaren Ton, der Trost im Schmerz verlieh. Anders schildert das Thier die nordische Saga. Da kommt der Hund aus Polen;

sein Name Petit Criu wird nicht genannt; sie stellt ihn als lebend dar; wenn er sich schüttelte, läutete die Schelle an seinem Halse — aber das wird auch gesagt, „dass es keinen lebenden Menschen gab, der den Schall der Schelle hörte und sich nicht sogleich von ganzem Herzen bei seinem Kummer tröstete und von Freude und Lust erfüllt würde und kein anderes Spielzeug haben mochte (Kölbing p. 173).

Der Name deutet wohl auf ein hundelin, wie ihn Gottfried nennt, Petit criu (Petit crewe), etwa: Kleinbello (vgl. gray, greg, welsch crech Hund, Dachs). Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass die Geschichte symbolisch zu fassen ist; das Hündlein hat eine geistliche Bedeutung; es ist das Bild des Predigers der Kirche. Die Mutter des h. Bernhard hatte ein Gesicht, sie werde einen schwarzen und weissen Hund gebären. Die Dominicaner liessen sich gern Domini canes, die Hunde des Herrn, nennen. Hunde sind wachsam; in solchen Eigenschaften kommen sie oft genug in den Sagen des Mittelalters vor. Die Wächter der Kirche gebrauchen ihr Wort, wie die Glocke der Kirche. Was von den Glocken bildlich ausgesagt wird, gilt vom Wort und Evangelium. Sie warnen, sie wecken zum Gebet, sie vertreiben die bösen Geister, sie trösten. Es kann kein andres Glöcklein geben, welches Schmerz verbindet und Trost giebt, als dessen, der der Tröster heisst. Es muss dabei erinnert werden, dass es in Irland gerade der heilige Patrik (Patricius) ist, welcher nach der Sage mit dem Glöcklein in der Hand alles Böse vertreibt und aufhebt. Einst störte ihn eine Menge Dämonen in der Gestalt schwarzer Vögel; er vertrieb sie durch seine Schellen und es kamen schneeweisse Vögel, die ihm Chöre sangen. Noch vor etwa 40 Jahren wollte ein Mann in Baltimore in Irland diese Glocken besitzen und sie dienten noch immer zum Heil und Trost Leidender und kranker Frauen. Schön ist die Dichtung von den Kindern Lirs. Das Glöcklein tönt. „Wir wissen nicht, sprechen sie, die himmlische Musik, die wir hören, zu erklären". „Ich will es Euch erklären", spricht Fingula, „das ist die Glocke Macaomh Ogh und durch sie

werdet Ihr aus Eurer Pein und Trübsal erlöst werden und Ihr werdet getröstet werden." Durch diese Deutung bekommt die ganze Geschichte von Petit criu ihren tieferen Sinn. In der Geschichte wird natürlich die Kraft der Glocke an die Kette geheftet, welche das Hündlein trägt. Es ist ein schöner Zug, dass Tristan sie durchaus haben will, als er ihre Kraft erkennt, um sie Isolden zu senden. Er wagt darum einen Kampf mit einem Riesen —; Gilon muss sie ihm geben — wenn auch ungern. Es klingt gar tief wie eine verborgene Glocke, wenn es heisst, dass das Hündlein dem Tristan so lieb war, dass er dagegen

Rôme und elliu riche,
Elliu land und elliu mer
Derwider geechtet nit ein ber (Beere).

Er sendet Hündlein und Schelle durch einen Fiedler verborgen an Isolde. Isolde empfängt es, aber als sie auch die Kraft der Schelle und dabei in der Schmerzlosigkeit des Leides ihres Geliebten gedachte, da wollte sie nicht allein trauerlos sein.

Wie mag ich jemals wieder froh
Sein die allerkleinste Frist
Derweil er um mich traurig ist.
. . . . .
Er hat kein Leben ohne mich
Und ich lebte freudiglich
Und froh ohn jede Sünde,
Da er in Trauer stünde

und in Folge dessen brach sie die Schelle ab von der Kette am Halse des Hundes, die dadurch ihre Kraft und Tugend verlor.

Das ist gar tiefsinnig gedacht — und zwar nicht blos um der Liebe willen Isoldens zu Tristan, sondern um der Bedeutung der Schelle willen. Diese war auch — wie man die Kraft des Sacraments in der alten Kirche zu objectiv nahm — auch von rein objectiver Bedeutung gedacht. Die Schelle tröstete — auch wo das Herz in bereitwilliger, freiwilliger Sünde lag — was sie an sich nicht thut — soweit sie Stimme des Evangeliums ist. Isolde hörte die Stimme —

aber sie empfand doch nicht die Stimmung, aus welcher Trost allein kommen kann. Sie muss aufhören zu lieben, wenn sie der Schelle Ton hören soll. Das will sie nicht; sie will nicht aufhören in ihrer süssen Sünde weiter zu leben. Deshalb zerbricht sie die Schelle. Es hätte ja ausgereicht, sie hätte das Hündlein weggethan — und verborgen, dass sie es nicht hörte — aber sie handelt, wie das Mädchen, welches den Hahn tödtete, der ihre Sünden wusste, — sie zerstört die Glocke. Es soll keine Mahnung geben, in welcher ihre Liebe als eine unrechte erscheint.

Es sieht also nur wie Spielwerk der Minne aus, was an sich die tiefsten Ideen christlicher Lehre enthielt.

Das Buch der weltlichen Minne, welches die vor uns liegende Tristansage abbildet — wendet alle Ideen, die es zum Schmucke seiner Abenteuer aufnimmt — zugleich in das Weltliche um. —

Tristan erscheint — um Isolden nahe zu kommen, noch in der Verstellung eines Narren. Solches kommt — wir erinnern an die oben mitgetheilten aus dem Orient — mehrfach in Liebesaffairen vor. In der Erzählung Konrads von Wirzburg „die halbe Birn“ verkleidet sich der Ritter als Narr, lässt sich „bemuseln mit Rame“, entstellt sich ganz und trägt den Narrenkolben. — So stellt sich uns Tristan (bei Ulrich von Türkheim) in grauem Rock mit zwei Käsen und einem Narrenkolben dar. Heinrich von Freiberg schildert der Thorheiten noch mehr, die Tristan als Narr thut, wie er den König mit Käse wirft, dem Zwerg Pfefferbrühe in die Augen giesst. Als man ihn fragt, wie er heisst, sagt er nach alter Verstellungsweise: Peilnetosi, das ist umgekehrt zu lesen: Isoten lieb. Das Narrenspiel Tristans behandelten die Erzähler gern. Französische Gedichte beschreiben sie selbstständig. In Eilhart heissst es (v. 8743):

„Ich sage ûch wêrlichen
Daz Tristrant sô tôrliche
In dem Schiffe gebârte
Daz he sie lachenes beharte

Wen si musten an in kaffen
Und jâchin daz ein affen
Nergin bezzir mochte gelebin."

Gottfried's Erzählung brach ab, ehe die Narrengeschichte erzählt ward.

Es war eine uralte Tradition, dass Helden, um ihre Absichten zu erfüllen, sich zu Narren verstellten. Von Ulysses erzählte die Sage, dass er versucht habe, durch angenommene Narrheit sich von der Theilnahme am Feldzug gegen Troja zu befreien. Vom Astronomen Meton berichtet Aelian, dass er, um nicht den Feldzug nach Sicilien, dessen unglücklichen Ausgang er voraussah, mitzumachen, sich wahnsinnig stellte, wobei er seine eigene Wohnung anzündete. Von einem Nicias in Enguion in Sicilien erzählt Plutarch (Marcellus Cap. 20), dass er ein Freund der Römer war. Um sich vor der Gegenpartei zu retten, stellte er sich wahnsinnig, „stürzte nieder . . . . sprang mit abgeworfenem Mantel und rings zerschlitztem Leibrock halbnackend auf und rannte davon." Berühmter waren die Beispiele des König David aus seinen Wanderjahren — von von Brutus, dem ersten römischen Consul. Dessen Beispiel und Namen waren auf Hamlets übergegangen. Es zeigt sich aber auch hier, dass man in die Liebesencyklopädie eingetragen hatte, was sonst ernsten tragischen Charakter trug, David und Brutus verstellten sich in patriotischem Eifer — und um ihr Leben wie Nicias zu retten, Tristan aber, um seiner Geliebten nahe zu kommen und den Ehemann zu täuschen.

Unter allen Gestalten, unter welchen man geschont und bemitleidet an den Hof kommen konnte, musste Tristan erscheinen, um Isolden zu sehen. Daher nicht blos als Pilger und als Narr sondern auch als Aussätziger. Die Nordische Sage erzählt, dass er ein Kraut genommen habe; „als er davon gegessen, schwoll er im Angesicht, als ob er krank wäre; seine Hände und Füsse wurden schwärzlich und seine Stimme heiser, als ob er aussätzig wäre und dadurch wurde er unkenntlich."

Der Aussatz war der Schrecken des Mittelalters; aussätzig zu sein galt so viel wie todt. Man sah darin ein furchtbares Gericht wegen Sünde. Kirchliche Lehren und Gleichnisse hatten genug zu thun, um Mitleid des Volkes gegen denselben zu lehren. Hartmann von Aue, der von Gottfried bewunderte Zeitgenosse, hat in seinem „armen Heinrich“ das Leid und die Einsamkeit eines „Miselsüchtigen“ geschildert. In der Tristansage hat man auch die Schrecken dieser Krankheit nicht gescheut, um ein Mittel der Liebeslist daraus zu machen. Die Leidenschaft schont nichts, was sonst den Menschen ehrwürdig, wie das Pilgerthum — lächerlich wie die Narrheit — abschreckend wie die Krankheit ist, in den Bereich des Liebesdramas zu finden. In den weitesten Kreisen soll offenbart werden, dass die leidenschaftliche Liebe alles umkehrt und carrikirt. Sie klagt in der Untreue über Leiden um der Treue willen — in der List um Gegenlist. Tristan vergoldet die Lüge mit Lüge seines feinen Geistes. Er wird der Ritter für das Unritterliche. Wie er lebte und rang, so fällt er. Sein Ende ist eben ein verzerrter Spiegel seines Ringens. Er stirbt nicht wie ein echter tragischer Held — an seiner Grösse — sondern an dem Gericht der Künste, die er selbst geübt.

V.

Gottfried hat folgende schöne Verse: (nach Simrock)

> Nein! Minne ist nicht so gethan
> Wie wir uns weis wohl machen
> Mit trügerischen Sachen;
> Man nimmt die Dinge übel wahr,
> Sät Bilsen aus im Februar,
> Und wundert sich am Erntetage,
> Dass er Rosen nicht und Lilien trage;
> In Treuen, dass mag nimmer sein —
> Wir heimsen andre Frucht nicht ein,

Als wir in das Feld gestreut,
Wir ernten was der Same beut.
Wir müssen schneiden und mähn
Was wir in den Acker säen;
Wir bauen die Minne
Mit galligem Sinne,
Trug und Falschheit in der Brust
Und fordern dann von ihr die Lust
Des Lebens und der Herzen.
So bringt sie uns nur Schmerzen
Unsüsse Frucht von arger Art
Die von uns selbst gezogen ward.
Hernach wenn uns die Reue trifft
Und in dem Herzen schwillt ihr Gift
Und tödtet uns darinnen
So zeihen wirs der Minnen
Und geben ihr die Schuld daran,
Die nie darum die Schuld gewann;
Wir hatten Falschheit ausgesäet
Und billig jetzt nur Leid gemäht.
That uns dies Leid nun schmerzlich weh
So sollen wir's bedenken eh
Künftig bessern Samen streu'n
Uns bessrer Ernte zu erfreu'n.

Gottfried schreibt dies (v. 12228 etc.) im 17. cap. Womit das unrechte Verhältniss zwischen Tristan und Isolde beginnt. Sollte es möglich sein, dass er dabei nicht an das Ende gedacht hätte, in welches die Liebe des Paares ausgelaufen ist, wenn sein Gedicht auch abbrach, ehe dies eintrat. Aber jedenfalls tritt ihm der ganze Ernst dieses Endes und die wunderbare Lehre davon nicht völlig ins Bewusstsein. So weit nur die Variationen der Tristansage bekannt sind, haben sie überall die Freude an der Romantik über die Lehre der Ethik hinauswuchern lassen. Die Tiefe der Lehre, welche die Vergeltungen der Katastrophe enthalten und in der gemeinschaftlichen Quelle betont sein mussten, haben sie nicht verstanden oder nicht betonen wollen. Gottfried hat das Ende nicht gedichtet — aber sein Schluss lässt nicht verrathen, dass in den Vergeltungen, die darin erscheinen, der Satz offenbar werde: Wie man säet, so wird man ernten.

Schon die Alten hatten die Lehre von der Vergeltung, welche sie nach Neoptolemus dem Sohne des Achilles nannten. Wie die Sünde, so traf die Strafe ein. Der Held hatte am Altar gemordet — auch er fiel an einem Altar. Was der Tyrann Dionysius an den Töchtern der Lokrer, die er geschändet, gesündigt, das thaten die Lokrer nach seinem Sturz an seinem Weib und an seinen Kindern. Und die Rache war noch furchtbarer als die Sünde. Die Erzählung von dem Erzkünstler Perilaos, den die Lateiner Perillus nennen, welcher für den Tyrannen Phalaris von Agrigent das Stierbild verfertigt, in welches Menschen bis zur Todesqual eingesperrt wurden, aber selber der erste war, den der Tyrann darin leiden liess, hat einen grossen Eindruck auf die Völker gemacht. In den Gesta Romanorum wird sie erwähnt mit Hinweis auf einen Vers des Ovid, dass nichts natürlicher sei als dass die Künstler des Mordes durch ihre eigene Kunst umkommen. Sonst erzählt Plutarch von dem Künstler eines Rosses zu ähnlichen Marterzwecken, der dann zuerst leiden musste. Demgemäss, erzählt die Kaiserchronik die Sage vom Kaiser Nerva, dem ein Künstler ein solches Ross anbot zu machen, und der ihn zuerst hineinwarf. Historisch hat dies Ludwig XI. allerdings nachgeahmt, als er den Bischof Roland von Verdun, der die eisernen Käfige erfand, zuerst in einen solchen einsperrte.

Aus diesen Sagen ergiebt sich aber noch ein andrer Gedanke, dass der Mensch die Kunst, die er besitzt, nicht zum Bösen verwenden soll. Wer dies that, fällt selbst in das Gericht des Bösen und muss leiden, wie er für Andre geplant hat.

Die Lehre des Geschickes von Tristan, kann gewiss um so mehr die Wahrheit der biblischen Lehren darstellen. Der grausame König Adonibesek ruft im Buch der Richter aus (cap. 1, 7): „Wie ich gethan, so hat mir die Gottheit vollendet.“ Jethro spricht (2. Moses 18, 11): „Denn die Sache, mit der sie sündigten, kam über sie.“ Im Buch der Weisheit (11, 14) heisst es: „damit sie die Erfahrung machten, womit Jemand sündigt, damit wird er auch ge-

straft.“ Daher schreibt sich auch, dass im Mittelalter der ertappte Ehebrecher an denjenigen Gliedern verstümmelt ward, mit welchen er gesündigt hatte. Die Schmach fürchtet Tristan, wenn er ertappt würde; darum will er mit allen Listen ihr zu entgehen suchen — aber die Vergeltung kommt tiefer; durch Ehebruch hat er gesündigt; durch Ehebruch eines Andern kommt er zum Fall. Die Katastrophe seines Untergangs ist der Spiegel seiner Sünde. Es erscheinen in demselben ein Tristan, eine Isolde, ein zürnender Ehegatte. Der an seinem Oheim gesündigt, fällt durch das ausbrechende Gift des Oheims derer, an der er gesündigt. Ein lebendiges Beispiel solcher Sünde und Vergeltung giebt Eleonore, die Gattin Heinrich II. Sie war zuerst des französischen Königs Ludwig VII. Gattin, und war während dessen Kreuzzuge der Anstoss ihres Gemals und des Kreuzheers wegen der Untreue, die man ihr vorwarf. Von ihr redete man in den Romanen; sie soll, so geht die Sage, selbst mit König Saladin gebuhlt haben. Der König verstiess sie um solcher Anklagen willen und dieselbe Frau, als sie den König von England geheirathet hatte und dort aus Zorn über die Untreue ihres Gemahls, der die Rosemunde Clifford als Buhlerin hatte, sich gegen ihn empörte, wurde von diesem gefangen gesetzt; sie war in Unfreiheit bis er starb. Womit sie gesündigt hatte, darin musste sie leiden.

Aber das Alterthum berichtet schon von einer romantischen Geschichte, die das klarste Vorbild der Tristankatastrophe ist.

Alexander, das ist Paris gehört ja im Alterthum zu den Jägern der Liebe — von denen Tristan der besondere Held des Mittelalters ist. Die Sage geht, dass, als er auf dem Ida als Hirt lebte, die Tochter des Kebren (κεβρήν) Oenone, welche Weissagungs- und Heilkünste verstanden, geliebt habe. Er gelobte ihr, sie nie zu verlassen und immer zu ehren. Sie sagte ihm aber Untreue voraus, weil er von einem fremden Weibe verführt sein werde. Er werde dann im Kriege verwundet werden, aber niemand

als sie sei im Stande, ihn zu heilen. Er wollte damals ihr die Möglichkeit, sie zu verlassen, bestreiten; — es geschah doch. Er heirathete die Helena. Oenone wurde vernachlässigt — aber das Geschick wollte, dass er durch den vergifteten Pfeil des Philoktet verwundet ward. Da erinnerte er sich an der Oenone Wort und bat sie innig, zu kommen, ihn zu heilen. Sie liess ihm sagen, er möge sich an Helena wenden — zwar eilte sie schnell nach, um ihn doch zu heilen, aber er war schon todt und Oenone nahm sich darauf unter Wehklagen das Leben. So erzählt Parthenius (cap. 4). Bei Apollodor (lib. 3. cap. 12. 6) wird berichtet, sie habe sich selbst aus Schmerz erhängt. Bei Dictys wird Oenone beim Anblick des Leichnams ohnmächtig und stirbt vor Schmerz. Bei Tzetzes ist eine Nachricht, dass sie sich auf den Scheiterhaufen des Paris und mit seinem Leichnam verbrannte (de bello troj. IV. 21).

Um die Vergeltung der Sünde noch deutlicher zu machen, haben die Alten noch die Erzählung vom Korythus hinzugefügt. Es sei dies ein Sohn des Paris und der Oenone gewesen. Er sei der Bote der Oenone an Paris gewesen und hatte dort als Jüngling die Liebe der Helena gefunden, um derentwillen Paris seine Mutter verlassen. Paris trifft ihn bei ihr und erschlägt nun aus Eifersucht seinen eigenen Sohn.

Von unheilbaren Wunden durch giftige Waffen erzählen die alten Mythen mancherlei. Herakles starb an dem Gifte der Lerna, die er selbst getödtet, aus Eifersucht der Dejanira, welche der Centaur Nessos getäuscht, indem er ihr vorredete, es sei das Gift, das seine tödtliche Wunde veranlasste, die ihm ein Pfeil des Herakles verursacht, ein Mittel, neue Liebe zu erwecken. An jenem Gift der Pfeile litt Philoktet selbst, der damit Paris getödtet. Dann auch Chiron, der Centaur, dem unsterbliches Leben verliehen, und der lieber um den Tod bat, als ferner den Giftschmerz zu tragen. — In der Britischen Sage Gotfried von Monmouth's verwundete Julius Caesar den Nennius, den Bruder des Cassibellaunus, auf unheilbare Weise (lib. IV. 4. ed. San Marte p. 47. plagam immedicabilem).

In der Tristansage ist aber die Wunde und das Gift, das sie unheilbar macht, nicht das einzige Zeugniss der Vergeltung.

Tristans Leben ist ganz ein Gegenbild von dem Parcivals; es erscheint mit anderen Zielen und Geschicken, da alle Gaben der Kraft und des Muthes — der Leidenschaft dienen und List und Lüge nicht nach dem Gral, aber nach der Tiefe führen. Es ist ein Ritterthum der Leidenschaft, eine „Gemuotheit“ für das Unrecht — eine Treue für „die Untreue“ — es ist eine Odyssee, wo der Vielgewandte nicht für die keusche Penelope — sondern für ihr Gegentheil ringt und listet.

So ist auch das Ende, das er nimmt, vollständig der Spiegel seines Beginnes. Er stirbt an demselben Gift — das ihn früher geheilt hat — an derselben Isolde, die seine Leidenschaft ist, an einem Tristan; Alles wiederholt sich im Tod — woran er im Leben gesündigt. Die alte Dichtung entwickelt darin eine Feinheit, die man nirgends wieder in solcher Weise findet.

In der Sage von Oenone klingt es abrupt, dass sie ihm weissagt, er würde ihre Hülfe zum Heilen eines Giftpfeils brauchen; um das zu erklären, muss sie eine Weissagende sein; schöner wäre es, wenn Paris Oenone lieben gelernt hätte, als sie ihn von einer ähnlichen Wunde geheilt hat. Die Aehnlichkeit mit Isolden wäre noch grösser gewesen. In ihrem Namen findet sich offenbar auch die Erinnerung an Sonnenlicht; sie ist die Nebenbuhlerin der Helena, welche das Mondbild bedeutet. Auch die beiden Isolden im Tristan scheinen sich gegenüberzustehen, wie Morgenröthe und Mond — die eine mit röthlich schimmerndem Haar — die andere mit „weissen Händen.“

Oenone ist eine Aerztin, wie Isolde. Das hat Apollodor bewahrt. Sie kann heilen, weil sie Gift mischen kann. Das wird freilich von ihr so wenig ausdrücklich gesagt, wie von Isolde — aber Morold, welcher mit seiner Lanze zuerst Tristan verwundet hat, sagt ihm, dass nur Isolde, seine Schwester oder Nichte, es heilen kann. Wer Liebes-

tränke mischen konnte, verstand sich auch auf Gift. Morold (oder Moraunt) ist wie Gurmun (Gumrun; ich sagte schon, dass es an Cymren, Kimmerier klingt, die man als die Dunkeln deutete) aus Afrika, ein Mohrenheld. Morold erklärt sich wie Morolf in der Dichtung von Salomo. Dieser war der König der weissen Kunst; Asmodai der Schwarze Inhaber der schwarzen Kunst. Der Satan heisst arabisch Sachr (schwarz); davon hat das Wort die Bedeutung zaubern, schwarze Kunst treiben, erhalten. Nun ist Morolf, der Diener Salomos, der die Tücke der Zauberei aber in seinem Dienste gegen Princian (Paris), den Verführer von Salomos Frau, der Cyprîan (von Cypern, Venus) übt —; Morold verwundet auch den Tristan — der später freilich wie Paris gegen seinen Oheim handelt. Es ist daher das Gift aus schwarzer Kunst — wie Paris verwundet wird durch Gift aus der Lernäischen Schlange.

Die erste Verwundung Tristans ist auch der erste Stein zur ganzen Katastrophe; es ist dieselbe Wunde — damals heilte ihn Isolde — zuletzt kann sie es nicht, wie Oenone es nicht thut.

Von wem empfing er die letzte Wunde?

Die Fortsetzer von Gottfried von Strassburg erzählen das so. Tristan war von Marken geflohen und nach Arundel gekommen. Dort ist die Schwester seines Freundes Kaedin; das ist auch eine Isolde; er heirathet sie, setzt aber das Verhältniss mit der früheren Isolde fort, und sein Freund Kaedin, sein Schwager, hilft ihm dabei. Es wird nun ein Spiel geschildert zwischen Isold und Isold (was Gottfried noch im letzten Capitel malt), bis es eben in ein Spiel Isold's gegen Isold endet. Wie Kaedin dem Tristan hilft, so soll nun Tristan dem Kaedin helfen. Auch der liebt die Gattin eines Andern und will sie verführen; Tristan lehrt ihn die Künste zu ihr zu kommen. Aber der Gemahl erkennt dies rascher, als Marke es je gethan. Er jagt den Beiden nach. Im Kampf wird Kaedin erschlagen und Tristan mit vergifteter Waffe so verwundet wie das Erstemal, wo blos eine Isolde ihn heilen kann.

Wer ist der, welcher ihn verwundet? Nampotenis wird er genannt und ist König von Gamoroch. Aber in Nampotenis steckt nur der Name Neoptolemus, von dem die Alten die Tisis, die Vergeltung, benannt haben. Tristan wird verwundet, als er dem Freunde zu ähnlicher That behülflich war, die er selber übte; was er am Oheim gesündigt, erleidet er durch den Freund; Isolde's Buhle war er; um den Bruder seiner zweiten Isolde leidet er; ein Ehemann (bei Eilhardt verwundet ihn Nampotenis selbst) verwundet ihn mit derselben Wunde, mit der ihn zuerst Morold krank gemacht. Es kann ihn nur Isolde heilen. Heimgebracht nach Karke zu seiner Frau Isold — sendet er zur andern, sie möge kommen, ihn zu heilen. Wird sie kommen können oder nicht! Der Bote, den er sendet, soll, wenn er sie bringt, mit weissem Segel kommen — wenn nicht, mit schwarzem, damit man schon in der Ferne die Entscheidung sehe. Sie kommt mit weissem Segel — aber Isolde, die Gattin — die Weisshändige, meldet ihm in Eifersucht, es habe ein schwarzes Segel, und in Verzweiflung stirbt er. Isolde kommt und sieht ihn todt, sie legt sich gleichfalls auf die Bahre und stirbt.

So traf ihn Nampotenis mit dem Speer (Neoptolemus), so ist die Vergeltung. Einst wurde er geheilt von Isolden wider ihren Willen unter Verstellung, als er einen guten Kampf gekämpft; jetzt muss er sterben, obschon sie ihn heilen will, nachdem er einen Kampf gekämpft, der so wenig gut war — wie sein Leben mit Isold. Er, der die Eifersucht seines Oheims so oft erweckt — fällt nun durch Eifersucht der eigenen Frau. Der Buhle Isolde's stirbt an einer Isolde.

Das Bild von schwarzem und weissen Segel ist aus dem Alterthum. Es ist tiefsinnig gewählt, denn es bedeutet auch dort, was man nicht übersehen muss, eine Vergeltung. Theseus, der Sohn Aegeus', war ausgezogen, um den Minotaurus zu besiegen, dem Athen Zins an Menschen zu bringen hatte, wie Mark ursprünglich an den Vater Isolden's den Gurmun. Er zieht aus, um diese Schmach abzuwälzen —

wie es Tristan thut im Kampfe gegen Morold. Theseus hat aber den Auftrag, seinem Vater schon in der Ferne durch weisses Segel anzuzeigen, dass er gesiegt, im Gegentheil mag das schwarze auf ihnen flattern, welches die Schiffe trugen, die zum Minotaurus gingen. Theseus siegt — und zwar mit Hülfe der Ariadne, die er mit sich nimmt. Aber in Naxos lässt er sie treulos zurück. In der Eile dies zu thun und im bösen Gewissen vergass er das weisse Segel aufzuhissen. Aegeus siehts, der Vater, und stürzt sich verzweifelt ins Meer. Das sind, so ist die Lehre, die Folgen der Treulosigkeit und Undankbarkeit. Den Minotaurus hatte er erschlagen — und den Vater tödtete er. Die schwarzen Segel, die er aus Untreue abzunehmen vergass, wurden ein Zeichen der Trauer.

Isolde hatte die weissen aufgehisst — aber die Eifersucht meldet die schwarzen. Tristan stirbt, der immer getäuscht, an Täuschung: der lügen konnte und wollte, an einer Lüge, — der Eifersucht des Oheims nicht gescheut, an der Eifersucht eines Gatten gegen den Freund — und den seiner Gattin gegen ihn selbst. Er stirbt an Isold — die sein Morgenstern war, wie auch sein Abendstern.

2. Anders als die deutschen Nachfolger Gottfrieds erzählen die nichtdeutschen die Veranlassung des Endes Tristrams; sie ist weitläufiger und mannigfaltiger wie bei denen aber nicht weniger sinnig gedichtet. In der Tristramssaga, cap. 94, wird erzählt, dass Tristram (Tristan) nach Bretland gekommen sei; da kam ihnen ein stattlicher Ritter entgegen, der sprach: Mich verlangt sehr den Mann zu sehen, der Tristram heisst. Als sich nun Tristram zu erkennen giebt, sagt er: Ich heisse auch Tristram, man nennt mich den Zwerg; ich hatte ein reiches und schönes Weib; die hat mir ein Räuber weggenommen. Ich komme zu Dir, dass Du mir helfen sollst. Tristram und sein Genosse sind bereit; sie eilen dem andern Tristan zu helfen gegen den Räuber seiner Gattin. Das sind aber tapfere Leute. Sie kämpften hart mit ihnen; sie werden zwar geschlagen, aber Tristram der Zwerg ist getödtet und Tristan selbst mit

dem giftigen Schwert verwundet, was, wie der englische Erzähler sagt, ihn in die alte zugeheilte Wunde traf. (Oway in his eld wounde.)

Das ist nun sehr merkwürdig. Hier tritt eine andere Gattung von Vergeltung ein. Tristan der Ehebrecher wird aufgerufen einem Tristram gegen einen Ehebrecher zu helfen. Er thut es, wird verwundet und stirbt daran, also nicht blos wie vorher berichtet ist und die Saga auch hat, an einer Isolde, sondern an einem Tristram. Er stirbt gewissermassen an sich selbst durch die Wunde, mit der er sein Drama begonnen.

Aber noch interessanter ist, dass es ein Tristram ist, der Zwerg heisst.

Es kommt auch bei Gottfried (Cap. XX, II) ein Zwerg vor, der Melot heisst. Den schildert der Dichter, wie die Zwerge immer, „listig und rederich“, als schlau und findig, der die Listen Tristans ebenso listig auffand; es war in ihm die Schlauheit personificirt, die der Erfindungsgabe des Helden entgegentrat und entdeckte, was jener vorhatte. Daher sein Name Melot, nehmlich meles, melo, melotus, der Dachs und daher auch der Dachshund. Dass dies von der alten Sage, die von den Dichtern benützt wurde, so gemeint war, ersieht man aus Frocin, wie er in den französischen Versionen heisst. Denn dänisch, englisch, gälisch heisst der Dachs brok, broc. Dachs, Dachshund ist ein schön angewandter Namen für den schlangenklugen, spürenden Zwerg, dessen Wesen im schlauen Lauern besteht. Der berühmte Zwerg Laurin in der Heldensage ist gleichfalls vom Lauern benannt.

Es war niemals Zwerg blos ein Beinamen des Kleinen, sondern zugleich des Schlauen; daher erklärt es sich, dass man berichtet, es habe Odysseus bei den Tyrrhenern Nanos, d. h. Zwerg geheissen. Daher nannte die Sage auch den andern Tristram einen Zwerg. Dessen Tod bedeutete nichts anders, als dass Tristan an sich selbst, seiner Schlauheit unterging. Was an ihm hervorragend war, stellte sich als Gelegenheit seines Sturzes dar. An Frauenliebe und Schlauheit fiel er. Wie schlau hatte er verstanden, sich einmal

vom Gift Isoldens heilen zu lassen, als sie ihm feind war und jetzt stirbt er an demselben, wo sie ihn liebt. Hinter dem Rücken seines Weibes Isold liess er die andere holen sich heilen zu lassen und sie kommt mit liebender Eile, aber sein Weib hatte seine Anordnungen belauscht und er fiel durch ihre Eifersucht an seiner eigenen Schlauheit.

3. Die Dichter des Mittelalters haben allerdings in der Katastrophe keine mahnende Lehre gefunden, sie waren voller Mitleid und Bewunderung ihrer Liebe. Um dieser willen übersah man Untreue und ihre Folgen. Man kann dies an der ganzen Romantik wahrnehmen. In einer Erzählung aus dem Mittelalter, „Vrouwen triuwe“ überschrieben, minnt ein Ritter eine Ehefrau, die ihrem Manne treu ist. Der rief es in der Stadt aus, er wolle gewaffnete Ritter im Seidenhemde bekämpfen. Da kam Einer, verwundete ihn, der Speer brach ab und das Eisen blieb in der Wunde stecken. Man trug ihn wie todt weg — ein Arzt wurde gerufen, er wollte aber nur von der geheilt werden, um die er verwundet ward, oder sterben. Da hiess sie ihr Ehemann selbst, hinzugehen und das Eisen herauszunehmen. Sie that es und der Arzt heilte ihn. Da überfällt er sie einmal in der Nacht. Sie weist ihn hinaus, aber dabei umarmt er sie so heftig, dass seine Wunde wieder aufspringt und er sich, von ihr heimgebracht, verblutet. Den andern Morgen war er todt. Da wurde er schön aufgebahrt in der Kirche. Dahin ging auch die Frau, ein Betopfer zu bringen; sie opfert, was sie hat — als sie aber den Todten so liegen sah, brach ihr das Herz,

diu vrouwe was vor leide tôt.

Da ward allgemeines Klagen und man legte Beide in ein Grab. Den Mann liess man sich die Haare ausraufen und die Liebenden hatten die Theilnahme. —

Etwas anders ist das Gedicht vom „Schüler zu Paris“. Ein Schüler verführt durch Minne eines Bürgers Tochter. Als er einmal zur Ader gelassen — ging er bald darauf zur Geliebten. In der Nacht, da sie beisammen sind, springt die Wunde auf, er verblutet sich und stirbt. Sie ist ausser

sich —; als er am Tage darauf begraben ward, brachte sie ein Stolopfer; wie man ihn zum Grabe trug, brach ihr Herz, sie fiel auf den Todten und starb. Da war der Vater verzweifelt, gründete ein Frauenkloster, worin er sie Beide mit einander begraben liess. Der Vater giebt sich schuld, dass er die Tochter zu sehr gehütet hat. Er hätte nicht mehr über ihren Tod klagen können, wenn sie in Tugend miteinander gelebt hätten. Dass er um seiner unrechten Minne willen gestorben ist, kommt in keinen Mund. Als wenn es erlaubt wäre unsittlich zu sein, wenn man Liebe fühlt — so klagt der arme Vater:

„Min Kint schoene, gehiure
Miner vröuden âventiure
Wiit nû von mir gescheiden
Wär ich ein Jude und heiden
Got hât übel an mir getân“.

Die provençalische Legende ist bekannt, nach welcher der Troubadour Guillem von Cabestaing die Frau Raimund's von Roussillon Margarida geliebt hat und wieder geliebt wurde. Raimund, der von ihrem Verhältniss hört, frägt den Troubadour, wen er minne; er antwortet: Margarida's Schwester, Agnes. Er fragt diese Agnes und diese sagt, um den Verdacht von ihrer Schwester abzulenken, sie liebe Guillem. Aber es kommt doch an den Tag und der zornige Raimund erschlägt den Sänger, reisst ihm das Herz aus, lässt es rösten und setzt es seiner Gattin vor. Dann, nachdem sie gegessen, sagt er ihr, was sie gethan. Nun, spricht sie, wird mir kein anderer Geschmack den vertreiben, den mir das Herz Guillem's zurückgelassen. Er geht mit dem Schwert auf sie los. Sie stürzt von dem Balcon und stirbt. In Folge dessen erhob sich, wie die Sage geht, eine grosse Bewegung, Alfons von Aragon kam mit einem Heer, nahm Raimund gefangen und verheerte sein Gebiet. Guillem und Margarida wurden in ein Grab gelegt, und es ward dasselbe ein Wallfahrtsort für Verliebte, Männer und Frauen. Die Legende wurde mehrfach wiederholt. Was Boccaccio von einem Gardastagno erzählt, ist nur dasselbe; ich habe schon früher darauf aufmerksam gemacht, dass Gardastagno nur die Ueber-

setzung von Cabestaing ist. An sich ist das Beispiel, welches die Legende dem Volke und seinen Sängern gab, nicht sehr erbaulich. Aus welchem Codex König Alfons das Recht nahm, gegen Raimund zu Feld zu ziehen, ist nicht ersichtlich. Hätte er sich die Untreue seiner Gattin gefallen lassen und waren Ehebruch und Lüge so empfehlenswerthe Dinge, dass die, welche darum leiden, Märtyrer heissen können? Aber das Gedicht ist von derselben Tendenz geschaffen, die in den Bearbeitungen der Tristansage vorhanden ist. Das Mitleid mit der Liebe war stärker als die Pflicht für die Tugend. Niemand bemitleidete den betrogenen König Mark — aber als Tristan und Isolde gestorben waren — da wurde ihre Liebe selbst von Mark beweint, der ihnen ein köstlich Denkmal im Kloster „Sente Merjen Stern," wie Heinrich v. Freiberg dichtet, aufgestellt und Rebe und Rose pflanzen liesz, die Rose an Tristans, die Rebe an Isoldens Sarg. Rose und Rebe flechten sich in einander. Bei Ulrich von Türheim geschieht es, dass Mark sie in dem Kloster, wo sein Vater liegt, begraben lässt. Bei Eilhardt ist berichtet, dass man sie beide in ein Grab begrub und der

> Koning einen rôsenpusch
> lize setzen auf daz wîb
> und einen uf des mannes lip
> von eime edelin winrabin
> do wochsen si zesamen
> daz man sie mit nicheinen dingen
> von en andir mochte bringen

Die Tristramsaga unterscheidet sich auch hier. Denn sie berichtet, dass die weisshändige Isold „hatte sie in der Kirche auf verschiedenen Seiten begraben lassen, so dass sie auch nach ihrem Tode nicht in der Nähe von einander wären. Aber da geschah es, dass eine Eiche oder anderer Baum von jedem der beiden Gräber aufsprosste, so hoch, dass das Geäst oben an der Dachspitze seine Zweige vereinigte, und daraus kann man sehen, wie gross ihre Liebe gewesen ist." Dies war auch der entscheidende Gedanke des Bearbeiters. Die Ursprüngliche Tradition hat noch andere und lehrreiche Ideen. Nicht umsonst ist Rebe und Rose gewählt,

als welche wachsen auf den Gräbern der Liebenden. Die Rose ist allerdings das Symbol der Liebe und die Rebe stammt vom Weinstock des Bachus; sie ist das Zeichen des Rausches — des Liebestrankes, den sie getrunken haben. Es ist Liebe und Rausch in einander gewachsen — das ist das Wesen der Leidenschaft. Aber darüber erhebt sich ein tiefer christlicher Gedanke — die Rebe schlingt sich um die Rose — und die Sünde findet die Liebe der Vergebung. Dies ersieht man aus dem wundervollen Zug, den Heinrich von Freiberg aus französischem Bericht mittheilt:

„Ein Kloster stiften alda
a l'estelle Sente Maria
Sus wart daz Kloster genannt
Daz manigem Manne ist wol bekannt
Ich sag ez iu, welt ir's nicht erbern
Ez heizet ze Sente Merjen stern
In allen Diutschen Zungen
Da diu zwei suzen Jungen
bestatet uud begraben sin."

Der Namen Maria als Meerstern — stella maris — ist entstanden aus der Deutung des hebr. Mirjam, Tropfen des Meers, stilla maris (מר Tropfen, jam Meer). Aus stilla wurde stella maris, der Stern des Meeres, nehmlich Maria, die in christlicher Zeit an die Stelle des Dioskurengestirns und Helena's Feuer (Elmsfeuer) getreten ist. Isold und Helena bedeuten Himmelslichter — Morgenstern und Mondlicht nicht minder. Es war der Stern, der den Schiffern theuer war zu schauen nach Sturm und Wolken. Maria wurde von Seeleuten in Stürmen als stella maris angerufen. Aber es riefen sie wunderbarer Weise gerade solche an — als stella maris, die in Sündennoth gerathen sind. Als klänge es in der Kirche von Tintajol, so tönt ein Hymnus:

Ave maris stellula
Decor coeli mirus —
Refulgensque gemmula
Ornans ut sapphyrus
Prece pelle sedulâ
Vitiorum virus (der Sünden Gift)
Et quae infert scandala (und was für Anstoss gab)
Hostis furor dirus (der arge Wahn des Feindes).

Es fehlt nicht an Marienlegenden, die lehren, wie gnädig Maria auch gegen Sünder gewesen ist, wenn sie ihr eine Anbetung darbrachten. Wie eine Nonne, die mit einem Kaplan lange in Liebe verbrecherisch lebte, wie Tristan und Isolde — — aber Maria immer gegrüsst hatte. Als sie nach zehn Jahren reuig in ihr Kloster zurückkehrt, hört sie, dass sie gar nicht fern gewesen, sondern Maria statt ihrer alles gethan. So war ihr die Sünde vergeben. — Auch Isolde hat Verehrung für Maria. Sie empfiehlt ihr v. 14879 Tristan selbst:

Der himelischen Kunegin
Der muezit ir bevolhen sint.

Und darin hat die sinnreiche Erzählung ihren Grund, dass in S. Maria's, des Meersterns Kirche — die Liebenden begraben liegen.

Hiedurch aber wird eben deutlich, dass die Originalerzählung der Tristandichtungen nicht der Romantik, sondern der Ethik angehört hat — dass es nicht blos eine Liebes geschichte, sondern ein Lehrgedicht gewesen ist. Mark, der gute und fromme König, übergiebt sie der himmlischen Barmherzigkeit.

I.

Parcival.

(Der Gral.)

Oft verwendet ist das tiefsinnige Wort Goethe's am Ende des Faust:

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss,“

aber es lässt manche Erwägung zu: Man kann rechten mit dem „ist nur ein Gleichniss“. Nur ein Gleichniss, nichts als ein Gleichniss ist das Vergängliche nicht. Es könnte sonst selbst das „Unzulängliche hier nicht Ereigniss“ sein. Es vergeht nichts, um blos ein Gleichniss gewesen zu sein; alles Vergängliche vergeht innerhalb der Ewigkeit. Aber diese Ewigkeit ist nicht blos ein unendlicher Raum, sondern eine Kraft die an allem Vergänglichen haftet. Was daher in ihr vergeht, hat ein Sein an sich, obschon es vergeht. Nicht blos um ein Bild zu sein war es, sondern auch um seinetwillen. Der zerfallende Staub unseres Leibes ist nicht blos das Gleichniss eines Samenkornes, sondern der Same selbst, dem eine Ernte gewiss ist.

Alles Vergängliche ist auch ein Gleichniss. Die Natur ist darum ein Alphabet der Sprache. In Bildern der Natur und Geschichte redet die Poesie. Grade das zu finden wovon sie Gleichnisse sind, ist die Aufgabe der Wissenschaft, ist das Ziel aller Sehnsucht. Nach dem Voll-

kommenen geht alle Hoffnung. Alles Bildwerk ist Stückwerk. Alles Vergängliche ist ein Symbol — aber den Schlüssel zu diesem suchen wir.

Wir stehen vor dem Tempel des Gral, aber dass wir hineinkommen und sehen was er sprachlich und wirklich ist, darauf kommt es an.

Simrock sagte von dem altsächsischen Gedicht des Heliand, sein Inhalt sei „das in deutsches Blut und Leben verwandelte Christenthum." „Wir sehen den Schauplatz in die deutschen Wälder gerückt, vor Burgen mit hochgehörnten Zinnen, die Apostel sind sächsische Recken." Er hat Recht, aber der Schleier des deutschen Gleichnisses ist dünn; man kann deutlich hindurch sehen.

So ist es mit der Sage von Parcival nicht. Wie in jenem sicilianischen Mährchen, liegt der Gedanke in sieben Schleiern geborgen. Es muss viel noch entfaltet und losgebunden werden, bevor man die Farben und Formen zum Spiegel des Gedankens gewinnt.

In der Vorrede zu einem, „alten sächsischen Buche" heisst es: „der frömmste Kaiser Ludwig ging darauf aus, dass er das ihm unterworfene Volk durch weisen Unterricht zu immer Höhererm und Herrlicherem entzünde und allem Schädlichen und Abergläubischen durch Zucht die Wirkung nehme." Denn da von den heiligen Büchern bisher nur die wissenschaftlichen und gelehrten Männer Kenntniss hatten . . . . . . „so befahl er einem Manne aus dem Geschlechte der Sachsen, welcher bei den Seinen als ein nicht gewöhnlicher Dichter galt, dass er das alte und neue Testament in deutsche Sprache poetisch übertragen solle, damit nicht blos den Gelehrten, sondern auch den Ungelehrten die heiligen Schriften zu lesen offen ständen."

Der Kaiser hatte also gewollt, dass, wie sonst Heldensagen, auch die biblische Geschichte und die christlichen Lehren in einem poetischen Gewande vorhanden wären, um so dem Volke zugänglicher uud geschmackvoller zu werden. Von dem Angelsachsen Caedmon erzählt Beda: „Er pflegte Gedichte, die für Religion und Frömmigkeit nützlich waren,

zu machen, so dass er, was er aus den heiligen Schriften durch Auslegen lernte, selbst nach kurzer Zeit in poetischen Worten mit grosser Anmuth und Erbauung wiedergab und zwar in seiner, der Angeln Sprache, und viele Seelen wurden durch seine Dichtungen zur Verachtung der Welt und zur Lust zu einem himmlischen Leben entzündet.“

Es war die Macht der heimischen Poesie, in deren Bildern die christliche Wahrheit für Viele eine liebliche Lockung ward. Aber etwas Neues war dies nicht. In Gleichnissen redet die Schrift, und Jesus zumal braucht bei seiner Lehre die alltäglichen Erfahrungen, um sie zu Gefässen der tiefsten Lehren zu machen. Bald gleicht das Himmelreich einem Schatz, der im Acker verborgen ruht, — bald einer Perle, für die man Alles hingiebt.

Ueberall erhebt er Irdisches und Vergängliches zum Gleichniss des Geistes. Der Fischer soll ein Menschenfischer, der Hirt ein Seelenhirt werden. Das Mahl, an dem die Freunde sitzen um ihres Leibes und Genusses willen, erhebt er in die Gemeinschaft, in welcher die Seele Nahrung, Trost und Frieden erhielt. Die Legenden der alten Kirchen sind die poetischen Illustrationen der tiefsten Lehren des Evangeliums; Margarethe stellt die Perle dar, die im Wetter der Sommerhitze geboren wird, — Katharina die Reinheit des Herzens, das besser wie Philosophen Gott schaut. Die Sage vom Orendel ist die vom auferstandenen Frühlingshelden; die der heiligen Lucia, die Erzählung der Kraft, welche sich das Auge ausreisst, durch welches man geärgert wird. Die Dichtung vom Parcival ist auch eine zur Rittergeschichte gewordene Legende, der es wie vielen anderen Legenden gegangen ist, dass man über den Kleidern, in denen sie steckten, den Inhalt vergass. Man hielt die Sage für Wahrheit — und die Wahrheit ging verloren. Die alte Kirche selbst — in Bau und Gottesdienst — war bis auf den kleinsten Zug symbolisch; sie war darin das neutestamentliche Abbild des Tempels in Jerusalem. Es ging ihr wie der Legende. Unsere Baumeister studiren die Technik des Kirchenbau-Symbols, dieses selbst kennen sie

nicht. Der Unterschied des Aberglaubens vom Glauben stellt sich darinnen dar. Das Volk hing sich am Weihnachten an das Stroh der Krippe und machte es heilig — während es das Kindlein, das darauf schlief, nicht verstand.

Es ist keine geringe Aufgabe, aus der Buntheit des Symbols — wie aus dem farbigen Osterei die Idee wieder lebendig zu machen; zumal in der modernen Literaturgeschichte, wo die gelehrte Technik so grosse Massen darüber erbaut hat — dass man eher zu einem Altar in den Katakomben, als durch ihre Studien zu dem gelangen kann, was doch das Wichtigste bleiben muss, dem Gedanken des Epos, wie es Wolfram von Eschenbach fand oder umkleidet hat.

Parcival ist eine mit romantischen Bildern umzogene Ritterlegende, welche darstellt den Gegensatz des Hauses des Gral zum Schloss des Artus und wie Kampf und Leid den Ringenden zur Höhe führt.

Es ist eine Theodicee in den Farben der Welt; Alles bis an den Altar trägt ein Kleid der galanten Aventiure. Minne ist überall, auch wo die höchste Liebe erscheint. Es ist ein Roman, hinter dem die Ostersonne aufgeht.

Am Horizont der Erzählung erscheinen drei Schlösser — in lichtem bunten Leben zuerst der Hof des Artus. — Es ist da ein gefeierter König — eine holde Königin und Ritter, welche streiten und Ehre suchen für ihre Damen und sich selbst. Im Hintergrund liegt das Haus des Klinschor. Er selbst ein König der Leidenschaft. Dort ist eine Königin der gefährlichen Coquetterie (Orgeluse), auch dort sind Agenten der Verführung.

Aber auf dem wundervollen Berge von rauschendem und geheimnissvollem Wald umschlungen liegt die Burg Munsalvaesche (munsalvas, monsalvasch), eine Burg des Heils.*) Sie ist das Bild der wahren Kirche. Sie liegt

---

*) In der eddischen Sage „Fölviusmal" erscheint dieselbe Lehre. Hyfiaberg bedeutet dasselbe wie Munsalvaesche. Menglada, das Heil kann nur vom Berufenen gefunden werden. Wenn aber dieser kommt

im Lande des Heils (Terre de Salvaesche); es entspringt dort der „Brunnen des Heils“ (Fontaae la salvaesche), wie es beim Propheten heisst: (Jes. 12, 3) „Ihr werdet mit Freuden trinken aus dem Brunnen des Heils“. Sie ist ungemein fest; „mit Stürmen ihr nicht geschadet wird“. „Und zögen auch Alle um sie her, sie gebe für eine solche Noth in dreissig Jahren nicht ein Brot.“ Dreissig bedeutet bei Wolfram viel (cf. Parc. 142, 23). Dreissig Meilen rings umher wird kein Schloss mehr so gesehn; das ist der unsichtbaren Kirche Eigenschaft. Chrysostomus sagt: „Die Kirche wird genannt ein Berg wegen ihrer Festigkeit, Stärke und Unerschütterlichkeit.“ Von diesem Berge geht Hülfe und Errettung aus. Als Elsa von Brabant in Noth ist und ihre Augen zum Gral erhebt, läuten die Glocken, denn es heisst: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt“.

Aber den Weg zu diesem Berg kann nicht Jedermann finden, dem eigenen Willen gelingt es nicht.

„Wer immer soll den Berg ersehen,
„Dem muss es ohne sein Wissen geschehen.“

Er muss dazu vom Himmel berufen sein, denn wie der Apostel sagt (Röm. 9, 11) „liegt es nicht an Jemandes Willen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“

Als aber der Berufene kam, wird er herrlich aufgenommen; er wird in einen glänzenden Saal geführt. Ein König, der todeswund am Kamin auf Polstern liegt, giebt ihm einen Platz neben sich. Da geschah ein wunderbares Schauspiel. Ein Knappe sprang herein mit einer Lanze. Von ihrer Spitze troff Blut und lief am Schaft herunter bis in die Aermel. Er trug ihn rings zur Schau an allen vier Wänden umher. Darüber erhoben Alle, die im Saale waren,

---

springen alle Pforten auf und die Erlösung ist da. In den deutschen Mährchen tritt dieselbe Mahnung lebendig heraus.

Der Glasberg ist nur der Licht- und Heilsberg. Die Berufenen und Auserwählten kommen hinauf. Ihnen gegenüber weichen alle Hindernisse und Spukgestalten.

ein bitterliches lautes Klagen und Weinen, bis der Knappe den Saal verliess.

Hierauf traten zwei Jungfrauen ein, eine jede einen goldenen Leuchter mit brennenden Lichtern in den Händen, zwei andere brachten ein Gestell von Elfenbein. Ihnen folgten vier andere mit vier grossen Kerzen und vier trugen einen prächtigen Stein, hell durchschienen, einen Granat-Jachant, der auf die Gestelle als Tischplatte gelegt wurde. Zwei andere brachten auf einem Tuch zwei silberne Messer, scharf genug um Stahl zu schneiden. Begleitet wurden sie von Vieren, welche Lichter trugen. In der Mitte von sechs anderen, welche Lampen von Glas mit brennendem Balsam hielten, ging einher ihre Königin Ourepense de Joie. „Ihr Antlitz gab solchen Schein, sie wähnten Alle, es wollte tagen.“ Sie trug in ihrer Hand „den Wunsch vom Paradeis, beides Wurzel und Reis, alles Erdenwunsches Wahl, den Gral.“ Auf den Tisch stellt sie ihn hin. Leben geht von ihm aus. Er speist alle Welt: Es ist Charfreitag. Eine Taube kommt vom Himmel und bringt eine Oblate. Davon werden Alle satt und jedem schmeckt's nach seinem Hunger. Alle empfangen, Ritter und Knappen. Mit weissem Linnen gedeckte Tafeln sind aufgerichtet. Diener des Gral theilen die Speise aus. Alle erhalten genug.

Ein herrlicher romantisch Bild vom Abendmahl giebt es nicht, aber wir müssen es deuten. Wir sind nicht blos zum Fragen, auch zum Antworten eingetreten. In der Kuppel der Kirche von Chilindari auf dem Berge Athos ist die göttliche Liturgie nach griechischem Ritus dargestellt. In der Kuppeltiefe ist ein Pantokrator auf grünem Grund gemalt, unter ihm die zwölf Apostel und zwölf Propheten. Die Liturgie selbst wird von 22 Engeln ausgeführt, die als Prieser gekleidet sind, und von denen die Einen die zur heiligen Handlung nothwendigen Gefässe, die Andern Lichter in den Händen tragen.

In der Kathedrale zu Rheims in Frankreich herrscht in der Liturgie ein nur ihr eigenthümlicher Brauch, welche das griechische Bild gleichsam in das irdische Leben aus

dem Himmel verpflanzt hat. Knaben treten an Stelle der Engel einzeln heraus und bringen nach einander die Gegenstände, die auf das Sakrament Bezug haben, Lichter und Gefässe.

Die altfranzösische Kirche und Kunst hat griechisch-byzantinischer Tradition in mancherlei Brauch nicht fern gestanden. Didron berichtet, es habe ein moderner Maler, als er eine solche Mystagogie, die sich an Maria wendet, malen sollte, statt der Engel Jungfrauen gemalt. Er hätte dazu als treues Vorbild das Schauspiel nehmen können, welches Parcival sah.

Die göttliche Liturgie im symbolischen Abbild, die heiligste Handlung der mittelalterlichen Kirche in ihren höchsten Gedanken erscheint vor seinen Augen.

Keine romantische, sondern die grösste christliche Thatsache wird abgezeichnet. Nur der Rahmen in den sie eingetragen, ist von romantisch-poetischem Schnitzwerk.

Es sind verschiedene Akte, welche Parcival vor seinem Angesicht sich entwickeln sieht. Wir beginnen unsere Deutung mit dem Zweiten. Jungfrauen treten herein, als der Knappe den Saal verlassen hat. Mit ihrem Kommen beginnt das Hauptdrama der geheimnissvollen Macht.

Die Jungfrauen sind die Abbilder des reinen Priesterthums. Aufrichtige Priester dienen Gott in Jungfräulichkeit. „Die Unbefleckten, heisst es in der Apocalypse (14, 4), stehen vor dem Stuhl des Lammes, denn sie sind Jungfrauen und folgen dem Lamme nach, wohin es geht!“ Jungfräulichkeit, sagt ein Kirchenlehrer, ist Seelenreinheit. Ohne diese kein Glauben, keine Hoffnung, kein Dienst des heiligen Geistes. Abel, Melchisedek, Joseph im alten, Johannes im neuen Bunde werden in besonderem Sinne virgines, Jungfrauen, genannt. Die gesammte Kirche heisst eine Jungfrau, die verlobt ist ihrem Gotte.

Es sind zweimal zwölf Jungfrauen, welche nach einander eintreten. In der Kirche von Chilindari sind 22 Engel gemalt, vielleicht nach der Zahl der Buchstaben im hebräischen Alphabet, hier erscheinen zwölf Jungfrauen je für

den alten und den neuen Bund, wie auf den Bildern der Kirche zwölf Propheten und zwölf Apostel dargestellt sind. Das älteste Vorbild findet sich im Pastor Hermas, wo die zwölf Jungfrauen des neuen Bundes den Dienst bei Christo haben, um anzudeuten, wie ein alter Lehrer sagt, dass sie auch die Zwölftheilung der Stämme Israels in sich aufgenommen, wie die Apokalypse an den zwölf Geschlechtern, Thoren und Edelsteinen Jerusalems lehrt.

Von diesen trugen nun zehn Jungfrauen Lichter in ihren Händen, die zumal beim Altar und seinem Sakrament das Wort des Herrn andeuten: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsterniss wandeln.“ Doch wird durch die Beschreibung genau unterschieden, dass die zwei ersten Jungfrauen Stiele (Leuchter) mit brennenden Lichtern trugen, während in den Händen Anderer nur Kerzen sich befanden.

Wenn es auch nicht gesagt ist, so darf doch vermuthet werden, dass es ein zwei- und ein dreiarmiger Leuchter war, der den Jungfrauen zuertheilt ist. Mit solchen, namentlich in der byzantinischen Kirche, erschienen die Patriarchen bei der Prozession des Evangeliums auf dem Altar, um damit das Volk zu segnen.

Solche wurden auch bei Aufzügen der Kaiser und Patriarchen vorgetragen. Der Dreiarmige bedeutete sodann die Dreieinigkeit, der Zweiarmige den alten und neuen Bund. Wenn dies richtig ist, so bildet die Zahl der fünf Lichter mit den acht andern Kerzen, welche die jungfräulichen Akoluthen trugen, dreizehn Lichter nach der Zahl der Apostel, denn Christus hat auch zu den Seinen gesagt: Ihr seid das Licht der Welt! Dreizehn Lichter findet man daher auch jetzt noch mehrfach auf katholischen Altären.

Eigenthümlich erscheint Alles nach Analogie des alten und neuen Bundes doppelt. Es sind zweimal zwölf Jungfrauen, zwei Leuchter, zwei Messer. Es erscheint in den dreizehn Lichtern die Zahl des neuen Bundes, es fehlt auch die Zahl der sieben nicht am Leuchter des alten Bundes.

Denn es umgeben sechs Jungfrauen mit Lampen voll brennenden Balsams die Grålsträgerin und bilden mit dem, der sie trägt und der das Haupt ist, den Leuchter mit sechs Armen, welche die siebente Hauptlampe im Tempel zu Jerusalem einschliessen. Von ihm heisst es 2. Mos. 25, 31: „Mache Dir einen Leuchter von sechs Röhren und sieben Lampen“ und er ist das bekannte Vorbild des Weltlichtes, das am Weihefest, der Weihnacht der Weltgeschichte geboren ist. — Vier andere Jungfrauen brachten Gestelle herbei von Elfenbein, auf welche sie einen „köstlichen Stein“ als Tischplatte legten. Sie richteten nehmlich einen Altar, den heiligen Tisch auf. Es waren Kriegsleute, Ritter zum Kampf berufen, für welche der Tisch aufgestellt war. Für solche hatte auch im wirklichen Leben die Kirche des Ostens und Westens „Portative Altäre“ (altaria gestatoria, viatica), welche an den geeigneten Stellen während der ersten Jahrhunderte in den Asylen der Verborgenheit und Verfolgung angewendet wurden. Indem eine Steinplatte aufgelegt ward, erkennt man die Beobachtung des canonischen Gesetzes, dass nur steinerne Altäre geweiht werden sollten, was namentlich im Orient seit dem fünften Jahrhundert sicher ist. Daher auch der Name „portativer Stein“ (lapis portatilis) für tragbare Altäre vorkommt. Es war auch bekanntlich nichts Ungewohntes, Altäre mit Gold und Edelsteinen in Kirchen ausgeschmückt zu finden, wie hier von dem köstlichen Stein berichtet wird, welcher die Platte des Altars bildete. Wenn er Granat Jachant heisst, fehlt ihm wohl nicht ein besonderes Symbol. Unter Jachant ist hier kaum der Hyazinth, sondern wie schon aus dem Zusatz Granat hervorgeht, der Achat und zwar der blutrothe gemeint, den die Alten Haemachates nannten. Man schrieb dem Steine viele gute Kräfte zu. Er sollte angenehm machen, die ihn tragen: die Kämpfer werden durch ihn unbesiegt. Gegen Löwen gab er Schutz.

Eine tiefsinnige Sage erzählt, dass Adler um ihre Jungen gegen Schlangen zu schützen, denselben in ihr Nest legen. Diese Symbolik des Steins hängt offenbar mit seinem

Namen Achates oder Agathes zusammen, das vom griechischen agathos (gut) abgeleitet worden ist. Diesem Namen verdankt er auch die Anwendung, die ihm hier für den Altar zu Theil ward. Denn Agathon, das absolut Gute, hiess das Abendmahl bei den Griechen, zumal der blutrothe Granatachat an den Tod Jesu erinnerte.

Andere Jungfrauen bringen zwei silberne Messer für den Altar, was besonders lehrreich ist. Der Ritus des Abendmahls in der römischen und griechischen Kirche unterscheidet sich zumal durch die Anwendung von Messern in der Gestalt einer kleinen Lanze (hagia lonche), welche bei den Griechen in Gebrauch war und womit das Brot geschnitten ward. Der byzantinische Ritus, welcher noch mehr wie der römische ein dramatisches Abbild der Leidensgeschichte im Symbole gab, stellte darin die Lanze dar, welche die Seite des Heilandes durchbohrt hatte. Die Liturgie, welche dabei beobachtet wird, nimmt eine bedeutungsvolle Stelle im griechischen Ritus ein, die ihm eigenthümlich ist.

Das Mhd. Mezzer, Messer, wurde auch für Stichwaffen gebraucht.

Zuletzt erscheint mitten inne zwischen den Lampen tragenden sechs Jungfrauen ihre Königin Oure pense de Joie (Repanse de schoy). Die Königin der Jungfrauen, virgo virginum, wie sie in Liedern heisst und auf Bildern erscheint, ist Maria. Sie ist mit dem, den sie trägt, die siebente Lampe. Auf griechischen Darstellungen Maria's redet der Prophet Zacharias sie an, wie auf dem Blatte steht, das er hielt: „Mit sieben Lichtern habe ich den Leuchter gesehen, der ausstrahlt das geistige Licht in alle Welt.“ „Lichtträgerin, Leuchter und Candelaber in der Mitte der Welt“ sind ihre wiederkehrenden Beinamen. Man pries in zahlreichen Hymnen die sieben Freuden (septem gaudia) der Maria in dieser und jener Welt. Aus der höchsten Freude stammt ihr Gebet, darin sie den Herrn erhebt. Sie spricht (im Magnificat) Luc. 1, 47: „Und mein Geist freuet sich Gottes meines Heilandes.“ Daher ihr Name: Oure pense de Joie. Ourer ist das lateinische orare

beten. Als orantes ist eine ganze Gattung von Kirchenbildern bekannt, wo Maria allein ohne das Jesuskind betend gesehen wird, und es ist irrig, diese blos auf ihre Trauer nach dem Tode des Heilandes zu beziehen. Joie ist das lateinische gaudium. Wahrscheinlich ist der Feldruf der französischen Könige mon joie (monsehoy) oder vollständiger mon joie (et) St. Denys daraus zu erklären. Mon (für ma) joie ist Maria und der Schlachtruf gilt: „Maria und St. Denys.“ In den Armen trägt Oure pense de joie den Stein,

des Erdenwunsches Ueberwahl, den Grâl.

Er war so schwer von Gewicht, dass ihn die ganze sündige Menschheit nicht von der Stelle bringen konnte. Aber die Jungfrau trägt Ihn, dessen Last in der bekannten Legende den Riesen, welcher dann Christophoros, Christträger hiess, niederdrückte. Der Stein wird genannt Lapsit exillis, oder wie die richtigere Lesart heisst, Lapis erillis oder herilis, was in der Ableitung von herus Herr, unser deutsches herrlich bedeutet. Es ist der Stein, von dem es bei Jesaias 28, 16 heisst: „ich gründe in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, einen herrlichen Eckstein“ (Pinat jikrat). Es ist derselbe, von dem der Psalmist prophezeit, dass, den die Bauleute verworfen haben, ein Eckstein geworden ist, von dem der Apostel spricht: dass kein anderer Grundstein zu legen ist, als der da ist, nämlich Jesus Christus. Der „Pastor Hermas“ sah in seiner Vision einen weissen Stein, an dessen neuem Thor zwölf Jungfrauen dienten. Die sogenannte Sibylle redet von dem schönen Stein, an welchem sich das Volk der Hebräer stösst. Clemens von Alexandrien sagt: „So wird der Logos (das Wort) allegorisch mit vielen Namen genannt, als Speise und Fleisch und Nahrung, Brot, Blut und Milch.“ So heisst auch, wie er an anderer Stelle sagt, der „durchleuchtende und reine Jesus heiliger Stein und Perle (Margarita). Christus ist der Stein, den Ourepense trägt und auf den Tisch von Granat Jachant, von welchem der Wirth und seine Ritter speisen, niederlegt. Denn dieser

Stein ist es, welcher die Nahrung für das ganze Haus und das Volk gewährt. Von ihm geht aus, was von den Tafeln mit weissem Linnen bedeckt, die aufgestellt sind, den Hungrigen gereicht wird. Vom Grâle wird es genommen und herumgetragen. Denn „Christus ist das Brot des Lebens, wer zu ihm kommt, den wird nicht hungern und wer an ihn glaubt, wird nicht dürsten.“ Er ist der Stein, sagt allegorisch von ihm Simeon von Thessalonich, welcher, wie der Fels in der Wüste Israel getränkt hat, Allen Nahrung giebt. Er ist der einzige Stein, der denen, die Brot verlangen, mit Recht gegeben wird. Die Juden haben mancherlei Allegorien von einem Stein, der den Abgrund verschloss, welcher der Grundstein des Tempels gewesen, welchen David wieder aufgefunden, auf welchem Jakob geruht hat und der unaussprechliche Name Gottes steht, es sind Wiederspiegelungen christlicher Ideen, die sich dabei kund thun. Am merkwürdigsten ist der Name des Steins, den sie Eben Schetija nennen und der in besonderen Hymnen an einem feierlichen Bettage angerufen wird; man pflegt ihn mit „Grundstein“ wiederzugeben; die Bedeutung „Stein des Mahles“ liegt allegorisch eben so nahe.

Der Stein empfängt die Natur, Alle zu speisen durch eine Taube, welche jeden Charfreitag vom Himmel eine Oblate bringt und auf den Stein legt. Dann schwebt sie wieder mit leuchtendem Gefieder in den Himmel zurück. Die symbolische Lehre davon ist offenbar. Christus ist das Brot der Welt geworden durch seine Leiden. Daher wird seines Todes gedacht, wenn man zu seinem heiligen Tische tritt. Dass es einen Charfreitag gegeben hat, ist die Ursache der Speisung für alles gläubige Volk mit Christi Brot und Wein. In der alten Kirche, wie wohl seit dem 4. Jahrhundert gewiss ist, theilte man das Brot in runder Form aus, woher alle Oblate, nämlich das Opfer (Oblata, Korban), diese Gestalt erhalten hat. Zu dieser runden Form kam man durch den Hinblick auf den ungesäuerten Kuchen Israels am Passah, welcher, wie der Name Uga lehrt, von jeher rund war. Daher auch auf alten Bildern das Manna,

welches in der Wüste vom Himmel fiel, in kleiner Oblatenform dargestellt ist. Denn das Manna ist nach Christi eigenen Worten als der eigentliche alttestamentliche Typus für das Himmelsbrot Christi angesehen worden. „Dem Leibe Christi ging das Manna vorher,“ sagte Hilarius präcis. Engelbrot (lechem abirim) ist ein Name, der Christo um seines Mahles willen mehrfach gegeben wird. Hugo von Rheims sagt: „Durch jene Speise leben die Engel im Himmel und sind selig; durch jene leben die Menschen auf Erden und sind heilig.“

Vom Manna haben nun alte jüdische Ausleger die Sage, dass, als die Israeliten in der Wüste speisten, sein Geschmack ein vielfältiger gewesen, so dass es einem Jeden geradeso gemundet habe, als ihm augenblicklich sein Appetit nach irgend welcher Speise eingab, ob dies nun Fleisch oder Fische gewesen seien. Solche Deutung ist symbolisch den christlichen Allegorien über das Brot Christi entlehnt worden. Eine alte Sage wird dadurch verständlich, die von einem Steine handelt, an dem ein Mensch jeglichen guten Geschmack wiederfand, wenn er ihn mit seiner Zunge berührte. Dies giebt auch der Dichter wieder, wenn er sagt:

„Man sagte mir, dass das Heiligthum,
Ich wiederhol's bei Eurem Eid —
Mit jeglicher Gabe sei bereit
— Sollt' ich hier etwa trügen,
So müsst ihr mit mir lügen —
Mit Speisen, warmen, so wie kalten
Neuen Speisen und auch alten —
Zahm und wild. Wohl mancher spricht:
Es ist beispiellos! Ja, doch er bricht
Sich selbst den Stab, denn Segen spendend,
Auch süsse Weltlust reich verschwendend,
Das ist der Grâl, und darin gleich

Was man erzählt vom Himmelreich.

In kleinen goldnen Schaalen nimmt,
Was sich zu jeder Speise ziemt,
Man Sauce, Pfeffer und Compot,

Es hätte der bescheidene Esser
Genug, wie auch der grösste Fresser
An dem, was man ihm sittig bot.
Rosinen- Obst- und reinen Wein,
Was an Getränken nur zu nennen,
Das schenkt, wie deutlich zu erkennen,
Wenn das Gefäss man hinhält, ein
Des Grâles wunderbare Kraft.
So wird gespeist vom heil'gen Grâl
Die werthe Hausgenossenschaft."

Wolfram wiederholt selbst verwundert darüber an anderer Stelle:

„Was Gutes nur an Trank und Speisen
Auf Erden duftet und allein
Die Erd' erzeugt jedoch zu preisen
Als Paradieses Hochgenuss.
So giebt der Stein in Ueberfluss.
Was Wildes unterm Himmel lebt,
Da kreucht und fleugt und läuft und schwebt.
Die Pfründe giebt des Grâles Kraft
Der ritterlichen Brüderschaft."

Die drastische Naivetät dieser Schilderung ist aber gleichwohl nur aus einer symbolischen Allegorie christlicher Wahrheit entstanden. Tiefsinnige Lehren über das Gebet im Vaterunser „Unser täglich Brot gieb uns heute" gaben dazu Veranlassung. Denn in dem täglichen Brote, das erbeten wird und worin alles eingeschlossen ist, was die Völker essen und trinken, in seiner ganzen Fülle und Mannichfaltigkeit, wird immer Christus miterbeten. Er ist in allem und giebt jedem seinen Geschmack. Es kommt alles von ihm, obschon nach seiner eigenthümlichen Art. Cyprian sagt: „Und desshalb erbitten wir unser Brot, d. i. Christum, dass es uns täglich gegeben werde, dass wir, die wir in Christo bleiben und leben, von seiner Heiligung auch nach dem Körper nicht zurückbleiben." Rhabanus Maurus hat die Aeusserung: „Es wollte der Herr, dass die Sakramente seines Fleisches und Blutes durch den Mund der Gläubigen empfangen und in ihre Speisen aufgelöst werden, damit durch ein sichtbares Werk eine unsichtbare Wirkung gezeugt würde." Alles tägliche Brot

hat seine Gnade im geistlichen, wie wir denn nicht von Brot an sich leben, sondern in ihm von Worte Gottes, das in die Welt gekommen ist. Das Wort, das alles geschaffen hat, soll in uns alles, was wir geniessen, heiligen — wie wiederum Brot und Wein im Abendmahl ihren Geschmack behalten, obschon sie nach dem Glauben der alten Kirche der Leib und das Blut Christi selbst sind. Insofern und daraus sind obige Vorstellungen am nächsten entsprungen, sind Brot und Wein im Sakrament die Typen aller Speise und ihre Erstlinge, was Theodoret ausspricht in den Worten: „Es bringt die Kirche in den Symbolen von Leib und Blut solche dar, die die ganze Masse als Erstlinge durchdringen.“

Eben so tief berührt die Lehre und Bräuche der griechischen Kirche zumal die Nachricht, dass am Charfreitage diese Oblate von einer Taube aus dem Himmel gebracht werde. Die Taube ist das Symbol des heiligen Geistes. In den ältesten Liturgien der griechischen und orientalischen Kirchen ist eine bedeutungsvolle Stelle, wo der Priester den heiligen Geist anruft und spricht: „Sende deinen heiligen Geist auf uns und die vorliegenden Gaben (Brot und Wein), mache dieses Brot zum köstlichsten Leibe deines Christus und was in diesem Kelche ist, zum köstlichsten Blute deines Christus.“

Es haben sich daran wichtige Disputationen zwischen der römischen und griechischen Kirche geknüpft, als ob durch diesen Zusatz die Kraft der Einsetzungsworte des Herrn, mit welchen sich die westliche Kirche begnügt, abgeschwächt würde. Jedenfalls erinnert die Taube, welche die Oblate vom Himmel bringt, wodurch erst der Stein die Kraft des Brotes erhält, an griechische Lehre. Mit ihr im Zusammenhange ist wohl auch das Gefäss in Gestalt einer Taube ebenso benannt, welches von der Spitze des ciboriums auf dem Altar auch der katholischen Kirche herunter hangend gefunden wird. Doch wird dort nur das Brot für das Sakrament von Kranken und Sterbenden bewahrt.

Der Name des Steins, den oure pense de Joie in ihren

Armen trägt, ist Grâl (bei Wolfram), Graal, Greal in der französischen Benennung.

Die Erklärung des Namens, welche bisher am meisten Aufnahme gefunden, ist die von dem altfranzösischen Graal, Greal, eine Schüssel und zwar wird dabei an die Abendmahlsschüssel oder auch an den Kelch gedacht, in welchem das Blut Christi aufgefangen sei.

Auf den Ursprung und das Alter der Sagen, die sich an diese Etymologie anschliessen und dabei Joseph von Arimathia einführen, hoffen wir später zurückzukommen.

An sich verräth sie schon ihre Jugend; die Sage ist erst aus der obigen Etymologie hervorgegangen. Mit dem Grundgedanken dessen, was in der genannten Schilderung der Grâl ist, und der Kraft, die ihm zugeschrieben wird, stimmt sie schwerlich überein.

Der Dichter spricht vom Grâl als einem Stein, ob Gemme oder Perle; es ist der Stein, welcher die Speise giebt, Brot und Wein, aber zumal wird er das erstere genannt. Das Wort Schüssel wird gar nicht erwähnt. Der Grâl speist und tränkt selbst. „Die Knappen nehmen auf weissen Tüchern (tweheln) das Brot mit Züchten von dem Grâle.“ Ein Bild, wodurch an ein Gefäss, eine Patene oder Diskus, einen Kelch oder auch nur an Blut in besonderem Sinne gedacht wird, tritt gar nicht hervor oder nur in den Händen derer, welche vom Grâl empfangen.

Christus wird ein Stein genannt, wie biblisch im Gebrauch ist. Er sagt von sich: „ich bin das Brot des Lebens.“ Aber kirchlich fehlt das Gleichniss, durch welches Kelch oder Gefäss, oder sogar das „Blut“ völlig mit Christo identificirt wird.

Das Mysterium des Abendmahles wird hier in seinem höchsten Zuge gezeichnet. Der Grâl speist und tränkt; er giebt Brot und Wein, also nach kirchlichem Ausdruck „unter beiderlei Gestalt.“ Aber das Brot ist doch immer das Erste. Es ist dabei nicht der bekannte Brauch der griechischen Kirche zu übersehen. Das Brot wird in Wein

getaucht, mit einem Löffel (cochlear labis) den Communicirenden gereicht und das Gegebene trägt den Namen Margarita, d. i. Perle, also auch Stein. Der Brauch war im Mittelalter auch in der lateinischen Kirche nicht unbekannt. Es widerspricht sonach, wie es scheint, die Auslegung von Grâl als Kelch oder Schüssel dem kirchlichen Grundgedanken des ganzen Bildes. Wenn Maria den Grâl trägt, so erfüllt es die Idee nicht, dass sie eine Schüsselträgerin heisst, wenn auch darinnen das Blut ist, sondern sie ist die Christträgerin, die Trägerin seines Leibes. Christus speist die ganze Welt, denn er sprach: Ich bin das Brot des Lebens. Die Etymologie des Wortes graal für Schüssel hat keine besondere Beweiseskraft. Es ist contrahirt aus grasal, grazal, wie es provenzalisch heisst und aus dem mittellateinischen Gradale gebildet, was aus crater (Becher) als cratale offenbar entstellt ist (wie grelot von crotalum u. a.). Ebenso gut ist aus dem mittellateinischen Gradale, Graduale, dem Stufengesang (nach Muster des Schir hamaaloth), d. i. dem Antiphonarium, den Messliedern, die auf den Gradus, der Erhöhung, wie etwa dem Ambo gesungen wurden, das französische grazal, grasal, greel, greal entstanden. Es ist eins der gewöhnlichsten sprachlichen Gesetze beim Uebergang des lateinischen in das französisch-romanische, das hier sich kund thut, indem d oder t in s verschmilzt und dann elidirt wird. Um so mehr musste bei der Betrachtung des Wortes graal die Frage entstehen, ob auch bei seiner Erklärung und resp. Zurückführung in das lateinische Idiom dabei ein Wort ins Auge gefasst ward, welches hinreichend im kirchlichen oder volksthümlichen Gebrauch gewesen, um zu einer so bedeutungsvollen Symbolik zu gelangen. Wenn der Ausdruck Grâl als der Mittelpunkt des kirchlichen Gedankens erscheint, konnte etwa nachgewiesen werden, dass cratale, gradale, crater als Becher, Kelch, Gefäss eine solche Verwendung im Munde des Volkes und zumal der Kirche hatte, dass daraus sich der Brauch von Grâl für das „Manna vom Himmel“ und des „Brot

des Lebens“ sich ergab!? Es ist dies durchaus nicht der Fall.

Allerdings kommt crater κρατήρ im griechischen Sprachgebrauch auch als der heilige Kelch vor, aber von einem cratale ist keine Spur. Gradale im Sinne von Schüssel ist selten und hat gar keine kirchliche Anwendung. Von dieser Form müsste aber Grâl abgeleitet sein, wenn die obige Erklärung richtig wäre.

Ich habe darum eine andere Ableitung ins Auge gefasst, welche, wenn sie nirgends bisher auch nur angedeutet ward, dennoch vielleicht freundlich aufgenommen wird.

Wenn das Wort Grâl von einem Adjectiv des Wortes gradus abgeleitet wird, so ist dabei sowohl die sprachliche Wahrscheinlichkeit wie der kirchliche und volksthümliche Brauch gesichert.

Eine solche Ableitung ist nicht blos gradalis, gradale, graduale, gradualia (für Antiphonarium kommt auch gradalicantum vor), was, wie schon erwähnt, in die Form Grâl übergeht, sondern auch gradilis.

Wir sprechen daher auch die muthige Behauptung aus, es sei der Grâl, das Brot, das er dem Volke zur Speisung giebt, sprachlich nichts anderes als das panis gradilis, und nur aus der Volks- und Staatssitte in die kirchliche und poetische Symbolik übertragen. Gradilis kommt nur im Zusammenhange mit panis vor. Spenden, welche zur Unterstützung des Volkes durch die römischen Kaiser schon vor Constantin gemacht wurden und zumal in runden Weizenbroten bestanden, wurden panes gradiles genannt. Denn von einer Erhöhung, zu der man auf Stufen hinanstieg und die, um den Zudrang zu verhindern, vergittert war, fand die Vertheilung statt. Es war eine tägliche Spende, welche von oben an das Volk nicht nur in der Hauptstadt verliehen ward. Allgemeine Gründe derselben waren Unterstützung und Beruhigung des Volkes in der Noth. Constantin der Grosse soll darim einem antiochenischen Bürger nachgeahmt haben.

Doch ist die Nachricht offenbar nicht genau. Weder jener Artaban noch Constantin waren die Ersten, die solches thaten. Von Kaiser Aurelian heisst es bereits, dass er in Rom dafür gesorgt habe, jedem aus dem Volke täglich ein Brot sein ganzes Lebenlang mit Vererbung auf seine Nachkommen zuzusichern. Constantin führte nun die Institution zuerst in seiner neuen Hauptstadt Byzanz ein und verlieh das Privilegium auf solche Brotspenden zur Ermunterung für alle, welche sich dort ansiedelten und Häuser bauten. Es haftete dieses dann am Hause, nicht an der Person, wie noch seine Nachfolger entschieden. Dass es eine Institution war, die in Rom zuerst heimisch war, zeigt schon der lateinische Namen panis gradilis, für welchen ein genau entsprechender griechisch nicht vorhanden war. Und doch war er, wie die Gesetze zeigen, der eigentlich officielle und geltende, welcher auch im Volke zumeist gebraucht wird.

Es würde hier zu weit führen, die rechtlichen Beziehungen alle zu erörtern, welche für die Spendung der panes gradiles in Frage kamen, — je wichtiger diese in den socialen Zuständen der Hauptstädte und des Volkes jener Zeit gewesen sein mag. Es reicht aus, die besonderen Eigenthümlichkeiten derselben hervorzuheben. Die Gabe der Brote war eine Wohlthat für alles Volk, wobei doch für den Einzelnen eine gewisse Berechtigung und Ordnung nöthig war. Sie wurden vom Haupt des Staates gespendet aus seinem Haus, daher sie auch palatini hiessen. Es war eine tägliche Speisung, daher sie auch tagesmässige, tägliche (hemeresioi, hemeriaioi) genannt wurden. Ihr Hauptname aber war eben gradiles, nicht weil sie gerade blos auf Stufen empfangen, sondern weil sie von oben, von einer Erhöhung, was gradus immer bedeutet, gleichsam von der Höhe gegeben wurden, auf welcher (wie auf einem Suggestum oder Tribunal) der Gebieter sass.

Die Uebertragung der panes gradiles auf das Brot, welches vom Altar aus an alles Volk vertheilt ward, war so natürlich und wahrscheinlich, dass man sie nur an-

zudeuten braucht, um die Uebereinstimmung zu fühlen. Denn Zug um Zug, bis in die unscheinbare Einzelheit lässt sich Name und Wesen von der weltlichen Institution in die geistliche wiedergeben. Schon Aurelian bestimmte, dass das auszutheilende Brot von weissem feinen Mehl (panes, qui nunc siligines vocantur) sein müsse. Es ist bekannt, dass das Brot für die Kirche aus feinem Weizenmehl bereitet ward. Wie viel man auch in der Kirche über gesäuertes oder ungesäuertes Brot gestritten hat, das stand in der ganzen Kirche fest, es müsse von feinem Weizenmehl sein. Selbst die griechischen Theologen, welche den Streit beilegen wollten, äusserten auf dem Concil von Florenz 1439, dass — ob gesäuert oder ungesäuert, es nur darauf ankomme, dass das Brot von Weizen sei. Bei der Zubereitung der Hostien wurde zumal darauf gesehen, dass sie so weiss als möglich seien. In den kanonischen Bestimmungen des nestorianischen Patriarchen Johann heisst es ausdrücklich, dass das Mehl nicht gemischt, sondern aus einem weissen und feinen Mehl zu bereiten sei.

In der Bestimmung Aurelians heisst es, dass für jeden Römer täglich Brot in der Gestalt von Coronae (Rundung) bereitet werden sollte. Dass das Brot der Kirche in runder Gestalt vertheilt ward, ist schon erwähnt. Aber es trug auch von dieser Gestalt den Namen corona, wie namentlich aus den Erwähnungen Gregor's des Grossen bekannt ist.

Die panes gradiles wurden täglich vertheilt und hiessen „täglich“ und die Bitte um das tägliche Brot im Vater unser wurde ja zumeist von dem Abendmahl, dem geistlichen Brote verstanden. Nicht ohne Grund wird daher der Brauch der frommen Männer in der alten Kirche, täglich die Communion zu halten, mit dieser Auslegung des Vater unser, wie mit Apostelgeschichte 5, 46 in Verbindung gesetzt.

Diese Auslegung der alten Kirche ist zumal wichtig für die tiefsinnige Erholung des Leiblichen ins Geistliche.

Das Brot des sinnlichen Leibes wurde zum Brot des Lebens erklärt. Es geht durch sie die grossartige Idee aller christlichen Wahrheit, das Irdische im Göttlichen und Ueberirdischen zu versenken und zu vergeistigen.

Von der Höhe, dem Gradus, wurden die Brote an das Volk vertheilt. Dies geschah ja in der Kirche sowohl sichtbar wie ideal. Der Altar war ein erhabener Ort, höher als die andere Kirche, was Gradus immer bedeutet, daher sein Name Bema, Tribunal. Der Bischof, sagt schon Hieronymus, reicht dem Volke das Brot von einem „erhabenen Ort“ de sublimi loco. Von dieser Höhe gingen die Diener Christi, Priester und Diaconen hinab, um es dem Volke zu reichen, wie es auch bei der kaiserlichen Speisung der Fall war. Prudentius, indem er in seinen Gedichten an Symmachus die siegende Macht des Christenthums darlegt, weist ihn auch darauf hin, dass alles Volk — auch „jenes (ad Symmachum 1. 583 etc.)

„quem panis alit gradibus dispensus ab altis“

„welches das Brot, das von den hohen Stufen gegeben wird, ernährt,“ — jetzt auch eile zu der lateinischen Kirche, um dort das heilige Zeichen mit königlichem Chrisma zu holen.

„Unde sacrum referat regali chrismate signum.“

Dem Volke gegenüber, welches auf die Spenden der heidnischen Obrigkeit verzichtete, um Christo zu dienen, wird zuerst die Symbolik gelehrt worden sein, mit der man sie an die panes gradiles der Kirche verwies. Denn dies war ja besonders „Brot aus der Höhe“ genannt, das Manna, das vom Himmel kam, daher ja auch der Altar Himmel genannt wird. Simon von Thessalonich sagt: der Himmel wird durch das heilige Bema, die irdische Welt durch den andern Theil der Kirche symbolisirt.

Die weltlichen Panes gradiles wurden dem Volke von einer Höhe aus gereicht, wo durch ein Gitter der Spender von den Empfängern getrennt ward. Dies ist bekanntlich auch bei den Altären der alten Griechen der Fall. Eusebius

sagt, Constantin habe den Altar, damit er der Menge unzugänglich sei, mit Gittern (γραδέλλα gleichsam Netzen, ähnlich durchbrochen wie ein Netz) von Holz umgeben. Man versteht dadurch eine bisher unerklärte Glosse, wo das Wort gradella durch Altar (eschara, bomos, thysiasterion) wiedergegeben ward. Gradella ist die Verkleinerung (italien.) von grada. Beide sind gebildet aus dem lateinischen crates, durchbrochener Korb und craticola (mittellat. graticula). Grada heisst nun das Gitter und Gradella das Fischnetz, wie diktyon Netz und Gitter bedeutet. Um des Gitters nun, welches den Altar umgab, erklärte man gradella auch durch diesen selbst. Auch für dieses kommt altfranzösisch graïl, grailler, greil vor.

Es wird daher wohl keinen Anstand finden, zu erkennen, dass auch gradilis in Graal überging, und der heilige Grâl das heilige Brot sei, welches alle ernährt und Leben spendet, das von der Höhe gereicht wird und das alles Volk von den weissen Linnen zu sich nimmt.

Der Sitz des Grâls ist auch ein Schloss, ein Palatium (daher auch sein Brot palatinus); darin ist ein König. Christus ist der Himmelskönig, für den die Kirche daher den Altar, auf dem er ruht, einen „Thron" nennt. Die Nestorianer nennen sogar das Brot selbst Malcha, d. i. König, nach dem Worte, dass die Thore aufgethan werden sollen (des Herzens nämlich), um den einziehenden König zu empfangen, wie dies Cyrillus von Jerusalem ausdrücklich deutet.

Der Grâlskönig ist das ideale Abbild eines christlichen Königs, in welchem gewissermassen geistliche und weltliche Autorität nicht geschieden sind. Er empfing das Brot selbst und bewirthet doch auch mit dem, was der Grâl in seinem Hause giebt.

Die fernere Betrachtung über dieses Grâlskönigthum und den kranken Anfortas wird noch weiter bezeugen und erweisen, dass Christus das wahre panis gradilis ist, welches den Christen im Königreiche Christi, wo Constantin

sein erster regierender irdischer Statthalter war, zu Nahrung und Leben gereicht wird. Mit der Deutung des Grâl durch dieses Wort heben sich nicht blos alle sprachlichen und ethischen Schwierigkeiten, sondern sie gewährt auch ein Licht in andere Fragen, welche sich über Alter und Herkunft der Allegorie vom Grâl erheben.

II.

Der König.

Das Reich von Munsalvaesche hat auch einen König. Der es gegründet hiess Titurel, was auf Vater deutet. Gott der Vater ist der erste König des Reiches vom Heil. Er wurde auf altdeutschen Bildern, wie auf dem Genter Altar als Kaiser mit Goldmantel und Scepter von Krystall (Glas-Glanzhimmel) dargestellt. Man sah ihn, wie der Dichter berichtet, „als den allerschönsten alten Mann, von dem man je Kunde gewann.“ Gott hiess der Alte der Tage.

Titurel hat einen Sohn Frimutel, einen edlen Streiter, der aus Liebe sein Leben dahingab. Unter dem Wappenschild der Taube (dem Bild des heiligen Geistes) verlor er das Leben. Er hat ein Schwerdt, das grosse Wunder thut. Trebuchet, der Schmied, hat es gemacht, und Gott ist der Schmied von der Höhe, der sonst auch „Schmied von Oberland“ heisst. Denn schmieden ist soviel wie schaffen — und das „Wort“, mit dem geschaffen wird, heisst das zweischneidige Schwerdt. Frimutel ist entstanden aus Primogenitus, Erstgeborener, nähmlich Christus.

Der Erbe des Frimutel ist Anfortas, der streitbare Erbe des Reiches Munsalvaesche. Fortis ist tapfer. Die

Vorsilbe An oder en drückt die Verstärkung aus (enforcer, infortiare). Anfortas ist ein siegreicher König und Amor ist sein Feldgeschrei. Aber, sagt Wolfram, das Feldgeschrei der Liebe ist der Demuth sehr gefährlich. Anfortas fiel in die falsche Minne, der reizenden und koketten Orgelluse. In Folge dessen wurde er beim Zweikampf von einem Ritter aus Ethnise mit einer vergifteten Lanze in die Hüfte verwundet.*) Er siegte zwar, aber die Wunde blieb. Daher sah man ihn, wenn man nach der Burg kam, in argem Siegthum sitzen, — und eine Lanze wurde herumgetragen von einem Knappen; von ihr tropfte Blut — und alle, von denen das gesehen ward, weinten laut und bitter.

Die Symbolik davon ist tief und lehrreich. Man sieht daraus, wie die zu Grunde liegende christliche Idee ein weltliches Kleid angezogen hat. An sich ist es ein köstlich Bild vom Zustand des christlichen Staats. Der König ist krank, weil er von einem Manne aus Ethnise verwundet worden

---

*) An einer andern Stelle wird erzählt, dass der kranke König, wenn sein Schmerz sehr gross ward, sich zum See hinabtragen liess um vom Wundenschmerz geheilt zu werden, und wo „er zur Ergötzung fischt". Ich vermuthe, dass die französische Quelle wird pecheur gelesen haben. In diesem Wort stellt sich der Doppelsinn von peccator (Sünder) und piscator (Fischer) dar. Aus der Sünde stammt des Königs Krankheit; er war ein königlicher peccator. Indem er zum See hinabsteigt, sucht er ein Bad. Wie Constantin in dem Teich (piscina) geheilt wird, so wird die Busse ein Bad für die Sünder genannt. Es nennen sogar Kirchenlehrer selbst Christus peccator, weil er sich für die Welt zum unschuldigen Sünder gemacht hat. Auch sonst scheint es Wolfram ereignet zu sein, dass er pecheur für Fischer genommen hat. Der Ritter kommt zu einem Mann (142. 7.)

„da war innen ein arger wirt
das war ein Vischaere
und aller guete leere

aber dieser Mann erscheint sonst nur als Bauer; nichts deutet auf einen Fischer; es klingt offenbar viel passender wenn es heisst:

„Da war ein arger Wirth — Das war ein Sünder
Und aller Güte blos".

ist, d. i. dem Heidenland, da dort Heiden nach altem griechischen Sprachgebrauch sind.*) Das Gift ist die heidnische Sünde selbst, in welche Anfortas fiel; wegen der Buhlerei mit Orgelluse traf ihn das Geschick. Denn Hochmuth und Sinnlichkeit ist ihr Name. Aber jede Sünde ist nach kirchlichem Bild eine Krankheit; Hochmuth ist die erste Todsünde und Heidenthum ward von jeher lepra oder Aussatz genannt.

Bedeutungsvoll ist es, dass der König in der Hüfte verwundet wird. Sie wird als die Stätte der Sinnlichkeit bezeichnet, an welcher der Versucher die Menschen besonders ergreift. In einer etwa gleichaltrigen Sage wird von einem englischen Ritter Albertus erzählt, der gegen einen mächtigen, unbekannten Feind auf schwarzem Ross kämpft und siegt, aber von demselben eine Wunde in der Hüfte erhält. Beim Hahnenschrei entflieht der dämonische Gegner — aber die Wunde kann nicht geheilt werden; jedes Jahr bricht sie von Neuem auf. — In der griechischen Mythe werden dann auch die Götter des Sieges (Athene und Herakles) von Feinden an der Hüfte verwundet und können sich nicht selber heilen.

Jakob in der heiligen Schrift wird im nächtlichen Ringkampf verwundet an der Hüfte und muss darum immer hinken.

Wie Anfortas leidet nach britischen Sagen der König Artus; er liegt am Berge Gibel todtkrank; seine Wunden brechen jährlich wieder auf.

> Der König ist krank.
> „Jugend, Reichthum, Weltsinn haben
> Ihn in dieses Leid begraben;

*) Im Grimm'schen Wörterbuch wird in Betreff der Ableitung des Wortes Heiden, als eines Unchristen, die alte Meinung wiederholt als hinge es mit dem Worte „Haide" (unbebautes Feld) zusammen. Ich habe schon in meiner Zeitschrift „Sunem" Bd. 3, p. 297 dies zu widerlegen gesucht. Das Wort Heide (gothisch haithno, ags. hotne, altengl. haythene) ist nicht deutsch, sondern das in's Deutsche aufgenommene ethne selbst.

Und weil mit nngezähmtem Sinne
Er rang nach unerlaubter Minne;
Dem Gral ist solches Thun nicht recht,
Da muss der Ritter vor dem Knecht
Vor Uebermuth sich streng behüten
Und Demuth Hochfahrt überbieten.“

Alles Volk klagt, wenn es die Lanze umhertragen sieht, denn sie zeigt die Ursache der Krankheit an. Aber die Thränen am Charfreitag, wo man Busse thut, heilen so wenig wie der Gral selbst, der doch Allen Speise bringt. Die Lanze ist nicht etwa eine Erinnerung an die heilige Lanze, mit welcher Jesus verwundet war. Denn diese heilte und tröstete — aber jene erweckt Schmerz und Klagen. Wenn es in einer Legende heisst, dass in einer blutenden Lanze Britannien untergehen wird, so bezog sich das auf die britischen Reiche, die um ihrer Sünde willen in die Hände der Sachsen gefallen sind.

Aber wie soll denn Anfortas heil werden? Es ist alles aufgeboten worden, um ihm zu helfen. Man trug den König vor den Gral. Er konnte darum nicht sterben, aber heil wurde er nicht. Man schickte zu den Flüssen im Paradiese, aber es half ihm nicht. Man nahm vom Pelikan das Blut, allein es war vergeblich. Man suchte den Einhorn auf, und nahm den Karfunkelstein aus seinem Gehirn; die Wunde blieb wie zuvor. Constantin der Grosse war auch krank (wie die Legende erzählt), er litt am Aussatz. Persische Magier riethen ihm, sich mit dem Blute von Kindern zu waschen; er aber aus Erbarmen mit den Müttern that es nicht. Da erschienen ihm Petrus und Paulus und wiesen ihn zu dem Einsiedler Sylvester, der werde ihn heilen durch die Taufe. So geschah es auch. — Aber Anfortas kann durch das alles nicht gesund werden. Die Schätze der Kirche können ihm nicht helfen, nicht das Abendmahl, der Gral, nicht der Stein vom Einhorn, welcher das Bild Christi, nicht das Blut vom Pelikan, welches seine Liebe darstellt, es kann ihm kein äusserliches Mittel helfen. Eine alte Lehre sagt: „Wir suchen weder

die rechte Medizin, noch die Geduld der rechten Gesundheit.“ *)

Salvian sagt — als wenn ihm das Gedicht von Anfortas vorschwebte —: „Wir sind krank, wir werden geschnitten; aber weder durch Feuer noch Eisen werden wir geheilt. Wir haben unheilbare Wunden.“

Der christliche Staat ist krank. Von aussen wird er nicht heil. Concilien, Synoden (General- und Provinzial-), Kirchentage, Paragraphen können ihm nicht helfen. Nun, was denn! Wir werden es sehen.

Frimutel, der Vater des Anfortas, hatte noch andere Kinder. Neben Anfortas noch den Trevrecent. Dieser war in die Wüste gegangen und wurde ein frommer Einsiedler, als Anfortas verwundet ward. Er vertritt die streitende Kirche, aber um ihrer Sünde willen, an der sie krankt, ist das Mönchsthum entstanden. Während jener leidet, betet und fastet dieser in der Wüste. Die beiden Brüder stellen die beiden Seiten der alten Kirche dar. Hier den König — dort den Asketen. Hier den Kirchenstaat — dort die Einsiedelei. Aber Trevrecent kann dem Bruder nicht helfen. Ein Mittel wird er zu seiner Hülfe — er selbst ist zu helfen nicht im Stande.

---

*) Was die alten Lehrer unter der Krankheit des Staates verstanden haben, bezeugen folgende lehrreiche Stellen: „Statt an die Lehren ihres Glaubens zu denken, werfen sie sich mit unersättlicher Begier auf Vermehrung ihrer Güter . . . . Wie die Heiden tragen sie wilde Bärte, die Frauen sind geschminkt, die Haare trüglich gefärbt. Um die Herzen der Aufrichtigen zu betrügen, hat man listige Intriguen, zum Hintergehen heuchlerische Pläne,“ so sagt Cyprian. Salvian sagt: „Wir selbst ziehen die Spiele den Kirchen Gottes vor; wir verschmähen die Altäre und ehren die Theater (theatra honoramus) . . . . . Wenn es vorkommt, dass an demselben Tage ein Kirchenfest und öffentliche Spiele stattfinden, so frage ich das Gewissen Aller, welcher Ort grössere Mengen von Männern bei sich haben wird, die öffentlichen Spiele oder das Haus Gottes . . . . ob sie das Wort des Evangelisten mehr lieben als das des Solisten, das Wort Gottes mehr als das des Mimen?“

Anfortas hat noch zwei Schwestern. Die eine eben ist Oure Pense de Joie, die Trägerin des Gral, die andere Herzeloyde. Auch diese beiden bilden einen wunderbaren Gegensatz, parallel dem von Anfortas und Trevrecent.

Oure Pense de Joie ist das Vorbild der frommen Frauen, ein Abbild Maria's, eine Patronin der Nonnen, aber Herzeloyde ist eine Gattin und Mutter. Die erste ausserhalb der Welt; letztere im Leben selbst. Das Mittelalter pries den Stand der Nonnen sehr; man sagte von ihnen, dass sie den Engeln glichen; sie werden alle Töchter und Mütter in Christo genannt. Namentlich Hieronymus giebt sich Mühe, das Leben der Nonnen auf Kosten der Hausfrauen zu preisen. Was haben die Hausfrauen, ruft er aus, nichts als Sorge und Pflege! „Bald ist nicht Alles im Haus in Ordnung — und sie hat Aergerniss; bald plagen sie des Mannes Launen, der Kinder Sorgen; dann muss sie Gesellschaft haben; der Mann bringt Genossen zu sich nach Haus; wann kann sie Zeit haben an Gott zu denken! Freut sie sich der Welt, leidet ihre Seele, thut sie es nicht, schilt der Mann.“ Aber Hieronymus ist ein Maler in's Schwarze — wenn er von Frauen redet — und zeichnet zu hell, wenn er Nonnen schildert. Noch keine gute Frau hat ihm recht gegeben. Eine Freudenstunde der Liebe im Herzen der Frau wiegt die ganze Seligkeit der Nonne auf. Sie weint vielleicht mehr, aber aus Liebe. Und was hat denn Werth in der Welt, wenn es nicht aus Liebe kommt.

Wie herrlich ist der Gegensatz zwischen Oure Pense de Joie und Herzeloyde. Die eine ist von der Freude (Joie), die Hausfrau vom Leid genannt. Oure Pense trägt den Gral, aber Herzeloyde Bangheit und Schmerz; jene hat Niemand verloren, aber Herzeloyde bricht vor Trennung das Herz. Oure Pense trägt immerfort den Gral und kann dem Anfortas nicht helfen. Trevrecent betet immerfort und jener leidet. Die Kirche ist da — aber der Zustand wird nicht besser. Helfen kann allein der leidenden und weinenden Herzeloyde Kind. Was sie aus Liebe er-

duldet, bringt die Rettung hervor. Aus einem gebrochenen Mutterherzen wird geboren, der allein Anfortas heilen kann, — Parcival ist das. Wir werden von ihm hören.

Die heilige Einfalt.

Lebende Bilder zu stellen, ist eine interessante Mode der modernen Gesellschaft. Freilich möchte ich die nicht voranstellen, welche dazu dienen, den Glanz der Toilette zu entfalten, sondern vielmehr jene, welche auffordern, den dargestellten Gedanken aus dem Bild zu errathen. Nur ist auch hier nicht blos das Thema zu wählen aus dem banalen Scherz des Tagesgesprächs oder den kleinen Ereignissen der Theatergeschichte; nicht das Lachen-Können, sondern das Denken ist interessant. Die neue Zeit hat einen lebhaften Sinn für Posse und Karrikatur. Die Rebus sind gleichsam die Karrikatur des Bilderräthsels. Sie sind vom ästhetischen Standpunkt aus nicht zu empfehlen, denn sie lehren schief denken.

Aber was der Gesellschaft in den lebenden Bildern Freude bereitet — stellt die Weltgeschichte in umfassenden Mustern dar. Fürsten und Staatsmänner, Völker und Parlamente zeigen Gruppen und Bilder — deren Gedanken zu errathen nicht immer leicht genommen werden darf. Shakespeare sagt im Prolog zu Heinrich dem Achten: „Denkt als lebten sie in stolzer Majestät des edlen Spiels Personen; denkt sie euch gross und dann den Fall, dann wird Niemand lustig sein.“ Der grosse Dichter hat noch patriarchalische Sorge für die Stimmung seiner Zuhörer; in unseren Tagen kommt auch die Rührung ausser Mode. Man sieht eben nur die Spieler, nicht das Spiel, mehr die Mimen wie das Gedicht und das nicht blos auf dem Theater,

sondern auch in der Geschichte. Darum lehrt sie, die so viel lehren will, doch so wenig.

Die alte christliche Zeit hat für ihre Völker tüchtig gearbeitet. Sie malte ihre Lehren an die Wände der Kirche, goss sie in Legenden und erfüllte das nationale Lied. Aber allerdings ist es ihr gegangen, wie in Byzanz mit dem Bilderschmuck der Kuppelkirchen. Aus der Bilder**lehre** wurde der Bilder**dienst**. Aus der Legende wich der Gedanke, während der Cultus der Heiligen wuchs. Auch in unserer Literaturgeschichte könnte noch etwas mehr für das Verständniss der nationalen Dichterwerke und etwas weniger für den Götzendienst des Genius geschehen. Es lag auch Augustin mehr daran, ein Lehrer zu sein, wie ein Heiliger zu heissen. Monumente der Heroen des Geistes sind schön, wenn sie Monimente d. h. Mahnungen an uns selbst bleiben.

Ein schönes lebendes Bild stellt die Sage von dem Christophorus dar; der Riese, der das Kind durch die Wellen trug, ist auch ein Gralsträger, dem der Gral zu schwer wird.

Ein köstliches lebendes Bild sieht man auf dem Rathsbrunnen in Buttstädt; ein Engel trägt eine Wagschale; in der einen Schale sass ein Kind, in der andern der Teufel mit einem Mühlstein. Aber aller Satan und alle Mühlsteine wiegen die Seele eines unschuldigen Kindes nicht auf. —

Das grossartige lebende Bild ist nun die Sage vom Parcival. Name und Dichtung stellen die Lehre vom Reiz und vom Sieg der **reinen Einfalt** dar.

Gahmuret, der Gatte Herzeloydens, war gefallen, aber die tiefe Trauer, welcher das treue Weib verfiel, wurde durch die Geburt eines Söhnleins gemildert. Dieses sollte nun niemals von Ritterschaft hören. Es sollte nichts von der Welt erfahren, in der es so viel Schmerz giebt. Das Kind wächst schön und klug, aber in völliger Unwissenheit und Unkenntniss heran. In der Einsamkeit von Soltane hat Herzeloyde ihr Schloss; das Kind weiss nichts, als mit dem Bogen nach Vöglein schiessen. Aber der Gesang der

Vögel erweckt ihm eine unverstandene Wehmuth. Als seine Mutter die Thränen bemerkt, wird sie auf die Vöglein eifersüchtig und lässt sie tödten. Da bat Parcival für sie und seine Mutter sah ihr Unrecht ein. Was brach ich? spricht sie: Gottes Gebot. Aber was ist Gott? fragt der Knabe. Und sie spricht:

„Er ist lichter denn der Tag,
Der einst Angesichtes pflag
Nach der Menschen Angesicht.

Mit solchem Wissen eilt er hinaus mit dem Gabilot (einem leichten Spiess) Hirsche zu treffen — da sieht er aus dem Wald auf einem Pfad Ritter herangesprengt kommen; zum ersten Mal hört er Hufschlag. Vor den Rittern in der lichten Rüstung fällt er auf die Knie und spricht:

„Hilf Gott, du bist wohl hilfereich;
Nieder warf sich zum Gebet
Le fils du Roi Gahmuret.

Die Ritter erstaunten. Da hört er zum ersten Mal, was ein Ritter sei, er sieht zuerst ein Schwert, befühlt zum ersten Mal einen Panzer. Der erste der Ritter, ein Fürst, sprach:

„Gott hüte Dein,
O wäre Deine Schönheit mein;
Dir hätte Gott genug gegeben,
Besässest Du Verstand daneben.“

Parcival aber kehrt heim zur Mutter, bittend, er wolle auch bei König Artus Ritter werden.

Die Mutter dachte klug zu sein; seine Einfalt in allem, was die Welt anginge, werde ihn schon zurückführen. Drum zieht sie ihm „Narrenkleider“ an; ein grobes Sacktuch dient zum Kleid und zur Kappe, lederne Strümpfe soll er, ein schlechter Gaul ihn tragen. Waffen hatte er nicht als seinen Gabilot. Doch giebt die Mutter ihm noch allerlei Lehren mit, darunter auch:

„Will Dich ein grauweiser Mann
Zucht lehren, wie ein solcher kann;
So folg' ihm gerne mit der That.
Und zürn' ihm nicht, das ist mein Rath.“

So zieht er fort. Er hat Alles in gutem Glauben angenommen — denkt nicht, dass sein Erscheinen wunderbar sei; was seine Mutter sagt und thut, ist gut. Aber der Mutter kostet sein Weggang das Leben. Sie kann die Trennung nicht ertragen, ihr bricht das Herz.

Parcival weiss es nicht und zieht wohlgemuth in die Ferne; er weiss nicht, dass man ihn für einen Thoren hält; er grüsst Alle, wie die Mutter ihm geheissen. Er wusste nichts von Courtoisie; von Bast geflochten war sein Zaum. Mantelschnüre brauchte er nicht, ein alter Sattel lag über dem armen Ross, das schnell müde ward. Auf dem Weg begegnet er dem Ither von Gaheviess, einem Ritter in rother Rüstung. Der sandte ihn, erstaunt wie Alle, die ihn fanden, zu König Artus, um zum Streit einen Kämpen aufzufordern. Sie staunen dort Alle über Parcivals Schönheit und den Kontrast, den seine Einfalt bietet. Gut wird er aufgenommen, allein, da sich andere Kämpen nicht finden, streitet er selbst mit Ither und tödtet ihn mit seinem Gabilot. Doch muss man ihm helfen das Ritterkleid anziehen. Er selbst kann es noch nicht. Der ihm dabei behülflich war, die Rüstung anzulegen, meint, er solle nun die Narrenkleidung abthun — doch das will er nicht. „Was meine Mutter gab, das soll von mir nicht kommen.“ Und nicht blos das Kleid, auch die ganze Einfalt behält er an; er kam zu einer Burg, sie hatte der Thürme viel, auch solche hatte er noch nicht gesehen. Er meinte, es seien Bäume, die säe Artus aus. So hoch, meint er, wuchs meiner Mutter nicht die Saat, die sie im Walde hat. In der Burg wohnte der greise Fürst Gurnemanz; dem vertraute er sich an, weil seine Mutter ihm gesagt: „Er solle Greisen folgen.“

Da, im Hause des Gurnemanz entwickelt sich die Katastrophe, die Parcival bald erfahren muss. Dem er in allen Dingen folgt, verdankt er viel. Er lernt zur Kraft, die er besitzt, die Kunst. Er wird von ihm als Ritter eingeübt und der Schüler übertrifft seinen Meister. Dazu giebt ihm dieser weise und gute Lehren. Unter anderem ver-

weist er ihm die kindlichen Reden von seiner Mutter und dass er nicht viel fragen solle (irn sult nit vil gefragen 171, 13).

Parcival merkt alles, was man ihm sagt, und nimmt es an wie Schildesamt. Sein Herz bleibt dasselbe, wenn auch seine Kunst grösser wird. Er ist nicht mehr der Thor im Thun der Dinge, die alle kannten; aber es bleibt die kindliche Einfalt in allen Dingen, wo Andere seinesgleichen straucheln. Es ist eine reine Blüthe von Kraft und Schönheit, an die ihm sich offenbart. Gurnemanz hätte ihn gern für seine Tochter Liaze da behalten, aber den Jüngling treibt es hinaus. „Rother Ritter“ wird er von seiner Rüstung genannt. Er will erst Ritters Preis erfahren, — nicht an der ersten Station seines Heldenlebens kann er stehen bleiben. Den Schwan treibt es zur Sonne, die ihn anzieht.

Er kommt nach der Stadt Pelrapeire im Königreich Brobarz. Ein feindlich Heer umlagert sie. Die Königin wird von dem König Klamide bedroht, der ihre Hand will, die sie ihm verweigert. Parcival kommt ihr zu Hülfe. Sie ist die schönste aller Frauen; aber er sitzt ihr stumm gegenüber, weil Gurnemanz ihm das Fragen verwiesen hat. Sie muss ihn selbst anreden. Er streitet um für sie, wie Lohengrin für Elsa von Brabant, und siegt. Auch er kämpfte ohne Grausamkeit. Dem Ueberwundenen schenkte er das Leben. Die Königin will keines Andern Weib werden, als seines, und er ward ihr Gemahl in Liebe ohne Sinnlichkeit. Aber bleiben kann er noch nicht bei ihr. Er ist immer noch der Sohn der seiner Mutter gedenkt. Er will sehen, wie es ihr in der Einsamkeit ergeht. Er zieht von dannen, Conduiramour (die leitende Liebe) bleibt zurück.

Es wird von seinem Ross der junge Ritter willenlos auf unbekanntem Pfad geführt. Sein Herz ist voll Sehnsucht und Wehmuth wie vor ungemeiner That. Er kommt nach Munsalvaesche. „Soll Jemand die Burg ersehn, so muss es ihm unwissend geschehn.“ So war es bei Parcival; er war berufen; er war erwartet. Wir wissen schon, wie es da aussah. Anfortas war krank, trotz aller Grales Gnade, die sich offenbart. Nichts konnte ihn heilen — nur der

Berufene. Und Parcival kommt. Er sieht Alles, was am Gralestag geschah: den König krank, die Lanze mit dem Gift, das Volk weinend, den Gral speisend — er sieht das Alles staunend, er weiss nicht was es bedeutet; aber darum weil er es nicht weiss, ist er eben berufen. Er war ja sonst immer gewohnt zu fragen und er wollte es. Die Lust zu fragen wallte in ihm auf, aber er gedachte: „Treulich rieth mir Gurnemanz, bevor ich schied, viel zu fragen soll ich meiden; man wird mich wohl auch hier bescheiden, wie es dort bei ihm geschah.“ Er hatte ja bei Conduiramour nicht gefragt und sie hatte ihn angeredet. Aber das ist eben die Katastrophe: dass er fragen sollte, darum wurde er erwartet. Nur einer, der fragen wird, soll retten und heilen. Parcival hatte das Herz zum Fragen, er that es sonst, jetzt hält ihn die Ueberlegung zurück und die selige Stunde ist vorüber. Man hatte ihm ein köstlich Schwert gegeben um ihn zu mahnen — und er schwieg. Da verschwand alle Herrlichkeit. Ein Knappe rief ihm nach:

Ihr seid 'ne Gans
Hättet ihr gerührt den Flans
Und hättet den Wirth gefragt,
Nun bleibt Euch grosser Preis versagt.

Und seine Muhme Sigune, der er nachher begegnet — die selbst im Leid ist, ruft ihm zu:

„Unseliger, verfluchter Mann,
Ihr tragt des giftigen Wolfes Zahn,
Euch hätt' Eur' Wirth erbarmen sollen,
An dem Gott Wunder wirken wollen;
So fragt ihr nicht nach seiner Noth,
Ihr lebt und seid am Heile todt.“

Parcival hätte fragen sollen — und es schmerzt ihn, dass er es nicht gethan — aber er weiss gar nicht, inwiefern er solch Unrecht dabei gethan habe. Eben dies Nichtwissen zeigt um so mehr, wie heilvoll seine Frage gewesen wäre. Aber warum sollte denn sein Fragen von solchem Einfluss sein? Das Gedicht offenbart darin die tiefsten Gedanken christlicher Lehre. Hier ist der Mittelpunkt des

ganzen Werkes; hier stellt Parcival ein lebendes Bild der reinen Einfalt dar.

2. In einem indischen (buddhistischen) Gleichniss kommt ein Weib Kisagotami vor, die noch nie Sterben gesehen hat. Und sie hatte ein Kind, das starb. Da läuft sie umher und sucht ein Heilmittel, das ihr Kind gesund mache. Da wird ihr gesagt, sie solle sich in einem Hause Senfkörner geben lassen, wo Niemand gestorben ist. Sie findet kein solches, da wirft sie ihr Kind hin und tröstet sich. Das ist die buddhistische Verzerrung der Lehre von der reinen Einfalt (simplicitas). Kisagotami ist voller Unwissenheit über Leid und Sünde dieser Welt. Nach christlicher Idee würde sie, die noch kein Sterben gesehen, das Haus gefunden haben, das die Senfkörner der Unsterblichkeit enthielt. Im Evangelium heisst es: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so möget ihr zu dem Berge sagen, hebe dich weg! und er wird es thun.“ *)

Unter der Einfalt wie sie Parcival besass, ist eben nicht Dummheit, sondern kindliche Unschuld zu verstehen, die das Böse nicht kennt. Diese Kindernatur hat heilige Augen. „So ihr nicht wie die Kinder werdet, könnet ihr das Reich Gottes nicht sehen.“ Als die Pharisäer unmuthig sind, dass die Kinder das Hosiannah singen, spricht Jesus: „Aus dem Munde der Kinder, heisst es, wird Gottes Lob zugerichtet.“

Die Simplicität ist die heiligste Tugend des Menschenkindes. Sie ist nicht dumm, sondern rein. Sie hat keine Pfiffigkeit, sondern Unbefangenheit. In den Künsten der halben und ganzen Sünde unerfahren, ist sie genial in der Erfüllung ihrer Pflicht. Parcival ist dümmer wie jeder Knappe in dem was Lust, Buhlerei, Eigennutz, Lüge angeht; aber ist stärker und schöner und weiser in der Wahrheit, wie der ganze Hof des Artus.

---

*) Ohne hier auf die merkwürdige Sage einzugehen, will ich nur bemerken, dass Thiessen in der Behandlung der Legende von Kisagotâmi, „Breslau, Köbner, 1880“ diese Beziehung gänzlich übersehen hat.

Diese Simplicität hat die Macht des Glaubens, der Berge versetzen kann.

Sie kann, was alle Gelehrsamkeit, alle Theologie, alle Examina, alles Papstthum nicht ersetzen können. Legenden stellen die Kraft der heiligen Naivität selbst naiv genug dar. Eremiten wussten so wenig von der Welt, dass sie die Sonnenstrahlen für goldene Drähte hielten und die Kappen daran hingen. Und die Kappen fielen nicht herab. Ein Jüngling, sonst so edel, war weltfremd genug, dass er glühendes Eisen nicht kannte und beim Anfassen sich nicht verbrannte. Dies geschieht erst, als ein sinnlicher Gedanke ihn ergreift. Die heilige Latirin in Irland hat sich glühende Kohlen vom Schmied in ihrem Kleide geholt. Es verbrannte so lange nicht, bis ihr eine Schmeichelei des Schmiedes gefiel, von dem sie sie nahm. Eulogius war ein so grosser Schmied, „der Rossfüsse abschnitt und einsetzte — bis er eitel ward.“ Da verlor er die Kunst.

Parcival war ein solcher Simplex. Er hatte keine Ahnung vom Wesen der Welt. Er wusste nicht einmal, dass er ein König sei. Die Liebe in ihm war nicht Sinnlichkeit. Und das Zeichen der Simplicität ist das Fragen. Ihm ist Alles neu. Ihm möchte Alles erklärt werden. Er ist nicht gleichgültig, aber unerfahren. Er ist wissbegierig, und weiss eben so wenig. Die Dummheit macht den Mund nicht auf, aber die reine Einfalt in ihrer kindlichen Genialität, sie fragt.

Das Fragen ist an sich nicht die Kraft, sondern nur das Zeichen der Einfalt, welche die Wahrheit braucht.

Anfortas ist krank, d. i. der Staat ist siech an Hochmuth und Sinnlichkeit. Die Kirche ist krank, an Weltlichkeit und Pfiffigkeit. Gesund kann sie nur werden — durch die Reinheit, welche Gott unvermittelt schauen kann. Die Kirche wird nicht gesund von klugem Regiment und gut lateinisch geschriebenen Hirtenbriefen, sondern von dem rein kindlichen Glauben, der nicht nach der Sünde schielt, sondern in Gottes Augen sieht. Ein Mensch solchen Glaubens wird erwartet in Munsalvaesche.

Ein Vorbild ist der Brauch vom Passahmahl der Juden. Es wird von Vieren erzählt die daran sitzen; der Eine ist der Tam, das ist der reine Simplex, der fragt, wenn er den Passahtisch mit seinen Symbolen sieht: Was ist das?

Dem Parcival wird zur Anregung ein Schwert gegeben. Origenes sagt: Manna, das bedeutet: was ist das? Wenn du das Wort Gottes vorlesen hörst, dann frage deine Lehrer: „Was ist das?“ Parcivals Schwerdt deutet auf das Wort Gottes, das der Apostel ein Schwert nennt.

Auf Parcivals Fragen wartet man in Munsalvaesche. Denn wird Anfortas gesund, dann ist der christliche Staat von seinem Siechthum erlöst. Aber wie das? Warum muss Parcival den Anfortas fragen, was ihm fehlt, um ihn zu heilen? Kann das kein Anderer?

Es kann es kein Anderer, weil Alle wissen, was ihm fehlt. Sie wissen Alle von der Sünde an der er krankt; sie sind Alle von dem Gift getränkt, das ihn verwundete. Schreien und weinen können sie Alle, wenn die Lanze herumgetragen wird, aber nur weil sie wissen, dass sie selber Schuld daran haben. Aber der Parcival soll es darum thun, weil er der unschuldige und reine Einfältige ist. Er weiss nichts von der Sinnlichkeit, die Anfortas verleitet, von der Buhlerei mit Orgellusen, er weiss nicht, was in Schmutz und Unheiligkeit der Welt fallen heisst. So wenig er wusste, was ein Panzer ist, weiss er von giftigen Lanzen; er wusste nichts von Gott — aber noch viel weniger vom Bösen. „Wer kommt daher in dem rothen Kleid,“ heisst es im Jesaias. Es ist der, welcher zu helfen kommt. Parcival ist der rothe Ritter; er soll helfen, weil er unschuldig ist.

Und er fragt nicht. Er will es, und thut es nicht. Er ist im Augenblick angekränkelt vom Wissen der Welt. Gurnemanz war sein Lehrer in der Weltkunde. Der hatte ihm gesagt, er solle nicht so kindisch sein und immer fragen. Und muss er ihm denn nicht gehorchen! Hat seine Mutter ihm nicht geheissen, Greisen zu folgen. Er will

fragen, er unterlässt es nicht etwa, weil er darum verstände, was da vorgeht; er ist die reine Einfalt — aber diese selbst hindert ihn; in Einfalt will er fragen und in Einfalt schweigt er. Er würde fragen, wenn er nicht Gurnemanz folgte, aber er folgt diesem, weil er die Einfalt ist. Was ihn befähigt, hindert ihn; was ihn hindert, darin war er berufen. Aber es war noch nicht Zeit, dass er vollenden sollte. Die kindliche Einfalt sollte erst noch eine gotteskindliche werden: Jetzt freilich musste er noch hinaus und leiden und ringen, — aber er wird höher und erprobter; dass ihn die Einfalt gehindert hat, durch Einfalt zu heilen, macht ihn fähig und würdig, später durch die geläuterte Frage Anfortas zu erlösen. Zur Reue soll das Wissen kommen und zur Vollendung die Versöhnung alles dessen, was in Gahmuret's und Herzeloyden's Leben Schmerz und Leid verschuldet. Es werden alle Thränen getrocknet aus den Augen derer, die er vereint.

3. Auch der Klosterbruder in Lessings „Nathan“ ist ein Abbild jener Simplicitas, von der der Tempelherr eingestehen muss, dass die Einfalt immer Recht behält. Die köstliche Natur derselben hat sich zuweilen noch in Klöster und Studierstuben zurückgezogen. An Rittern vom Artushof wurde sie weniger offenbar. Sie fiel auch wohl dem Spott anheim. Voltaire ist ihr wahres Gegenstück, der auch immer fragt nach dem, was er nicht versteht. Aber Parcival war unwissend in dem, was Voltaire — der mit Pariser saurem Wein getränkte — wohl wusste; indess er wusste von dem, was Voltaire nicht und niemals verstand. Mehr eine komische volksthümliche Färbung hat die allerliebste Erzählung, mit der man sich in der Kirche des Mittelalters unterhält. Ein Ritter hat einem Kloster seine Heerden geraubt. Ein Mönch wird zu ihm mit der diplomatischen Sendung geschickt, zu retten, was er könne. Er kommt an und findet an dem Tisch, zu dem er geladen war, die Lämmer schon gebraten, um welcher willen man ihn gesandt hatte. Und es war ausserordentlich, was er ass. Er schien gar nicht satt zu werden. Der Ritter erstaunte über

seinen Hunger, aber jener gute Klosterbruder sprach: Ich thue nur was mir befohlen ist; ich soll retten für das Kloster, was ich kann.

Abbilder vom Parcival erscheinen in Märchen und Sagen nicht selten in verzerrter Gestalt. Jener Königssohn bildet ihn ab, sans peur et sans reproche, der Helden und Riesen überwand und zuletzt auch das verzauberte Schloss mit der Jungfrau erlöste.

Ein komischer Parcival ist der Jüngling, welcher wegzog Gruseln zu lernen — und dabei grosse Thaten verübte.

Die Märchen lieben Darstellungen von sogenannten Dummen, die aber mehr leisten wie die andern Brüder, welche pfiffig sind. Wir versparen uns deren Betrachtung auf ein anderes Mal. Es ist allerdings schade, dass das Märchen sie öfters enthält, als das wirkliche Leben. Freilich mehr verändert ist darin die Gestalt des Helden nicht, als in Richard Wagners Dramen. Wir wollen das nächste Mal mit diesem Gralsritter der Oper einen Turniergang wagen.

R. Wagner's Bühnenweihfestspiel:

„Parcival."

Secundille hiess die heidnische Königin, die ungemeine Reichthümer besass. Sie stellte das heidnische Glück vor, das durch magische Kunst verliehen wurde. Ihr Name kommt von dem Wort secundus her, was vom Weltglücke gebraucht ward, daher sich der historische Faust im 16. Jahrhundert „Secundus" nannte.

„Mancher Strom in ihrem Land trug statt Sand und Kiesel edle Steine, Gebirge hatte sie nicht kleine von

lautrem Goldgesteine drin," so erzählt Wolfram. Aber sie hatte auch wunderbar gestaltete Menschenkinder und zwar Geschwister, die schenkte sie, als sie von ihm hörte, dem Könige Anfortas, und zwar ein Weib das den Namen Kundrie de la forciere trug und einen Mann Malkreature benannt. Sie sehen seltsam aus. In Tribalibot, „an dem wazzer Ganjas" (Ganges) sind solcher Leute mehr zu finden. Es ruht das auf alten sagenhaften Berichten, welche Plinius und Andere (Strabo) aus dem Megasthenes entlehnten, welcher in Palibothra, das ist Tribalibot (indisch: Pataliputra) Gesandter gewesen war. Diese Berichte sind nicht erfunden, sondern dem Botschafter Alexanders von den Brahmanen mitgetheilt, welche über die niedrigste Kaste, die Sudras, solche bildliche Schilderungen gaben. Aus ihrem tief gewurzelten Kastenhass flossen die Gemälde dieser Leute, als barbarisch mit eisernen Zähnen, starren Haaren, rauher Stimme, schrecklichen Nägeln, grässlich zum Ansehen. Andere haben Ohren, so lang, um darauf zu schlafen, steife Haare, auch wohl keine Nase und weit hervorstehende Lippen.

So schildert nun auch neckisch genug Wolfram die beiden Geschwister. Der Name des Mannes „Malkreature" zeigt das schon an. Er trug Hauzähne links und rechts, das Haar wie Igelsborsten, scharf wie Glas. Bei der Schilderung von Kundrie, der Schwester, hält er sich länger auf. Von ihr sagt er: Die Nase schien erborgt vom Hunde und ragten weit, wie beim Bruder, zwei Eberzähne aus ihrem Munde. Sie hatte Ohren wie ein Bär. Die Hand war ähnlich eines Affen Hand, die Nägel glänzten nicht.

„Wie Löwenkrallen standen sie,
Um ihre Minne stritt man nie!"

Aber wenn auch Malkreature und Kundrie sich ähnlich waren an ihrem Leib, so doch nicht an ihrer Seele. Mal kreatur war von Anfortas an die Kokette Orgelluse geschenkt worden, in deren Dienst er seine Bosheit behielt und Kundrie wurde, denn das ist auch ihre sprachliche Deutung „Künderin" Botin des Gral, in dessen Geist sie

lebte. Sie brachte an Artus Hofe den Bann über Parcival, aber sie verkündete ihm auch später das Heil. Sie pflegte Sigune mit Speise vom Gral. Sie war nicht schöner geworden, als sie älter ward, aber sie reitet mit Parcival zum letzten Sieg nach Munsalvaesche. Das Geschwisterpaar soll eben offenbar machen, dass nicht die Gestalt, sondern das Herz adelt. Kundrie war eine edle Botin, weil sie in Munsalvaesche blieb, und Malkreatur blieb der böse Bube, weil er in Orgellusens Diensten (in Klinschors Hause) war.

Wie schön und klar ist dieser Sinn!

Aber in Richard Wagners Bühnenweihfestspiel ist davon nichts zu spüren. Kundrie ist zuerst ziemlich sinnlos und dann verwandelt sie sich in Orgellusen; reizend schön ist sie plötzlich in Klinschors Haus, und will Parcival verführen, was nicht gelingt.

Sie heisst freilich dort auch Kundrie — aber Wesen, Gedanke, Lehre ist alles zerstört, und zwar ohne Grund. Warum konnte Orgelluse nicht bleiben so wie sie bei Wolfram ist! Wozu die märchenhafte Verwandlung! Warum das Kundrie nehmen, was ihr die Dichtung gab — in hässlichem Körper ein wunderbar treues Herz!

In dem dichterischen Werke Wolframs steht sich in schönem Organismus mehrfach ein Geschwisterpaar gegenüber mit doppelter Aufgabe, um die verschiedenen Bewegungen des Lebens abzubilden. Ich habe schon früher versucht zu zeigen, wie Ourepense de Joie und Herzeloyde, zwei Schwestern, die eine die Nonne, die andere die Mutter darstellt; die eine waltet im Gral, die andere im Haus; die eine lebt in der Kirche, die andere stirbt aus Liebe. Ebenso stehen die Brüder gegenüber: Anfortas hat einen Bruder Trevrecent. Er ist der Ritter; der Bruder der Klausner; er der König, dieser der Asket; er regiert, dieser betet. Der König ist der kranke Staat, und der andere die Klostertheologie. Ourepense und Trevrecent leiden nicht, können auch nicht heilen. Anfortas und Herzeloyde müssen leiden — freilich auch durch ihre Schuld und beide doch um irregegangener Liebe willen.

Auch diesen organischen Gedanken zerstört Richard Wagner. Er vermischt Trevrecent mit Gurnemanz grade wie er Kundrie mit Orgellusen vertauscht, und doch sind es ganz entgegenstehende Gedanken, die darin erscheinen. Gurnemanz hat gar nichts mit dem Gral zu thun. Ja, er ist das Gegentheil desselben geworden. Er ist der Lehrer Parcivals in der Weltkunst, die zur Heilung des kranken Königs gar nichts vermag. Er ist die moralische Ursache, dass Parcival nicht fragt — und nun verwechselt ihn R. W. mit Trevrecent, dem Klausner, der sich aus Schmerz über den kranken Staat aus der Welt zurückgezogen und nachher der Lehrer von Parcival in jener Weisheit wird, die der von Gurnemanz gerade entgegengesetzt ist.

Man kann schon aus der Behandlung von Kundrie und Trevrecent erkennen, dass es R. W. nicht daran lag, der Idee des Parcival Wolframs und der alten Sage überhaupt gerecht zu werden. Es ist ein romantisches Zauberspiel, was Wagner geschaffen, das sich die Farben und Namen aus dem alten Werke leiht, so weit sie auf der Bühne Effect machen. Das Spiel ist für die Bühne und für die Musik geschrieben. Die Legende vom Parcival selbst zieht es herab und entkleidet sie ihrer tiefsten Lehren; wie wenn ein Mädchen aus einem duftenden Kirchgarten hier und da eine Blume abreisst, um einen Kranz für die Statue einer Venus zu pflücken, — so ungefähr nimmt sich das Bühnenweihfestspiel aus. Die Poesie des Heiligen und Wahrhaften im Menschenherzen wird entweiht, um der Bühnenkunst zu blendenden Effekten zu dienen.

Anfortas hat die Idee des kranken Staates, welche er auch im Leid noch kraftvoll darstellt, bei Wagner völlig verloren.

Sein Vater heisst bei W. nicht Frimutel, sondern Titurel, er wird nicht mehr durch die Frage heil, sondern durch einen Parcival, dem Klinschor den Speer entreisst. Die Heilung geschieht vor dem Sarge Titurels, der doch gar nicht gestorben ist. Anfortas benimmt sich nicht, wie bei Wolfram, in majestätischer Geduld, sondern wie ein Fieber-

kranker mit wahnsinnigen Phantasien. Mit einem „Schrein“ und mit „Schüsselschwenken“ wird magischer Zauber getrieben. Es ist keine Spur mehr von dem Gedanken, den Parcivals Frage verschliesst. Die Hauptsache sind prachtvolle Coulissen, Aufzüge, „düstere Beleuchtung,“ und dass zuletzt der Gral glüht. Da nun der Gral die heilige Speise und das Sacrament selbst ist, so kann man ermessen, wie einem das Herz pocht, wenn man Gral und Abendmahl, und das evangelische Wort und Sacrament zu einem theatralischen Spiel missbraucht sieht.

Gewiss wird man in Bayreuth, und wo man den „Parcival“ sonst aufführen wird, alle Pracht aufbieten, um die „blendenden Lichtstrahlen auf der Schale“ darzustellen, wenn Anfortas den Gral schwenkt, der eine „antike Crystallschale“ sein soll, und wenn dann Knabenstimmen die Worte singen:

„Nehmet hin mein Blut
Um unserer Liebe willen;
Nehmet hin meinen Leib
Auf dass ihr mein gedenkt.“

Aber es wird hoffentlich das Gewissen Vieler erregen, sie auf dem Theater zu vernehmen und das als Bühneneffekt verwendet zu sehen — was das Heil nicht blos des Anfortas, sondern aller Menschenkinder darstellt. Ich will gar nicht davon reden, dass auch dies dem Gedichte Wolframs in keiner Weise entspricht.

Denn auch was Anfortas spricht ist, voller Missverständniss. Er ist nicht zu seinem Amt verdammt, er leidet nur im Amt. Er ist nicht der einzige Sünder unter allen, sonst hätten ihn alle heilen können. Er verliert sich in dem Gedanken, den erst R. Wagner hinein mischt und der aus der Mythe entlehnt ist, dass der Speer, der verwundet, auch heilen müsse, wodurch Parcivals Heilung an sich verloren geht. Denn es kommt bei R. W. nur auf den Speer, nicht auf den Mann an. Wir streiten noch nicht mit ihm über den Namen Parcival. Wir kommen darauf zurück. Aber über die Verzerrung dieses Helden,

des schönsten Charakters des ganzen Mittelalters, klagen wir. Zwar wird von ihm eine Weissagung erdichtet: „Durch Mitleid wissend — der arme Thor, — Harre sein, — Den ich erkor“ — aber „der reine Thor“ weiss im Festspiel gar nicht, warum er nicht gefragt hat. Es wird ihm vorgeworfen, dass er nicht weiss, was er gesehen hat. Nun, wenn er es gewusst hätte, brauchte er nicht zu fragen - und wäre auch nicht der „reine Thor“ gewesen. Man begreift ferner nicht, was Parcival hätte thun müssen, als er zum ersten Mal das „Gralschwenken“ gesehen, da doch nur die Lanze heilen soll. Köstlich ist es im Wolfram geschildert, wie Parcival nach dem Gralsberge geleitet wird. Bei Richard Wagner kommt er zu dem Ritter und zu Kundrie, als er einen Schwan schiesst. Aber was soll dieser Schwan hier: Schwanritter sind alle Gralsritter. Es sind eben Ritter im weissen Kleid von der Höhe. Nun denke man sich den Schwan von einem Pfeil getroffen, sterbend, als ob es ein Rebhuhn wäre, das ein Sonntagsjäger erlegt.

Der „reine Thor“ als Parcival bei Wagner ist nur eine Gliederpuppe, weil er sich als solche in Klinschors Haus von Mädchen nicht bethören lässt, die um ihn wie in einem Harem umherspringen; es bleibt die Lanze, die Klinschor hat und die den von ihr Verwundeten heilen soll, über Parcival hangen, worauf er sie erfasst.

Es ist wenig übrig geblieben von dem, was die Sage des Mittelalters bietet, und das, was blieb, gehört der Decoration an.

Man kann allerdings dem Componisten, und einem Wagner gewiss nicht verbieten, ein selbstständiges Textbuch zu componiren; aber warum nennt er es Parcival?

Es stand ihm ja frei, die wenigen Personen, die darin agiren, mit andern Namen zu nennen!

Nun ruft er doch für jeden, der Wolfram kennt, die schmerzliche Erinnerung auf, und zwar trotz aller Musik, was aus Parcival bei ihm geworden ist — oder er verwirrt und verzerrt dem, der das grosse Gedicht nicht kennt,

die Gedanken völlig. — Das Bühnenweihfestspiel als selbstständiges Drama zu kritisiren, war nicht völlig meine Aufgabe. Denn, so meisterhaft es auch gearbeitet sei: es kann doch nur das Auge unterstützen, während das Ohr an der Musik sich sättigt; es ist doch nur ein Zaubermärchen, das mit christlichen Ideen ebenso verkehrt, wie der Wagnerische „Tannhäuser" mit Venuskünsten. Es will nicht etwa ein geistliches Drama in neuer Form sein, — kein modernisirtes Osterpassionsspiel: nein, es liegt ihm mehr am Spiel, wie am Wort; die geistlichen Reden ahmen Goethe's Faust nach; mit dieser Theologie lässt sich vor Posaunenstössen, Glockenläuten, Gralsglühen nicht viel disputiren.

Die sonderbarste Rede ist jedenfalls die Klinschor's, p. 30, 31, als er eben in finsteres Brüten versinkt:

„Furchtbare Noth!
So lacht nun der Teufel mein."

(Aber ist denn nicht Klinschor, Lucifer, der Teufel selbst!)

„Dass ich einst nach dem Heiligen rang!"
„Hüte Dich!
Hohn und Verachtung büsste schon Einer,
Der Stolze starb in Heiligkeit,
Der einst mich von sich stiess;
Sein Stamm verfiel mir — Unerlöst."

Dieser Eine kann doch nur Christus sein. Den hat eben nur der Teufel versucht, und nun sagt dieser selbst, weil Kundrie lacht: „So lacht der Teufel mein."

Ob wohl der Teufel Christus einen „Stolzen" genannt haben wird! — Hr. v. Wolzogen glaubte zwar eine andre Deutung für das Folgende vertheidigen zu können.

Denn stolz war er selber und an der Demuth Christi scheiterte er.

Er wollte ihn ja stolz machen, als er ihm die Herrlichkeit der Welt anbot.

Klinschor meint: „Hass und Verachtung büsste er," weil Christus ihm nicht folgte; dass konnte aber Klinschor nicht mehr sagen — während er die Burg Munsalvaesche kennt! In den Zeiten der Gralsritter konnte er doch von einer Verachtung nicht mehr reden. Noch seltsamer ist es,

dass Klinschor als Strafe für Christus, weil er ihn von sich stiess, annimmt: „Sein Stamm verfiel mir, unerlöst.' Er meint damit die Juden, und dass Richard Wagner sie alle „des Teufels" hält, will ich schon glauben, aber Klinschor musste doch wissen, dass Christus sein Volk erlösen will und wird, gerade darum, weil er ihm nicht gefolgt.

Dass das Textbuch als solches immerhin ein nicht gewöhnliches ist, muss man sagen; es ist eben die Dichtung eines Märchens, an welchem die wunderlichsten Sprachformen so hängen, wie die Strohhalmen an Aschenbrödels Kopf.

Wir wollen einige nennen:

> „Im kehrten sehrender die Schmerzen nur zurück;"
> „Den freislichen Knaben fürchten sie alle."

Parcival wird von dem sogenannten Gurnemanz die Thür gewiesen mit den Worten:

> „Dort hinaus, Deinem Wege zu!
> Doch räth Dir Gurnemanz:
> Lass Du hier künftig die Schwäne in Ruh'
> Und suche Du Gänser, die Gans!"

p. 33.

> „Hier war das Tosen, Waffen, wilde Rüfe."

p. 32:

> „Wie zur Mauer sie steigen
> Die bethörten Eigenholde,
> Zum Schutz ihres wilden Geteufels." —

Ich will eine kurze persönliche Bemerkung dazu machen.

Dass ich kein Mitglied irgend einer musikalischen Partei bin, ist offenbar.

Dass ich keinen Grund habe, ein Gegner Wagner'scher Musik zu sein, versteht sich von selbst. Ich höre jetzt zu wenig und habe niemals Freude am Parteimannenthum gehabt. Dass ich musikalische Recensionen schrieb, ist sehr lange her — und sie waren alle sehr friedlich. Ueberdies ist ja die Musik zu „Parcival" überhaupt noch nicht bekannt gegeben.

Ausserdem verbinden mich persönliche Beziehungen,

die ich nicht vergessen will, mit Kreisen, denen Richard Wagner nahe stand. Die Stunden meines Aufenthalts in Altenburg und Weimar werden mir immer eine reizende Episode bleiben.

Von einer persönlichen Animosität, an die man jetzt sogleich denkt, wenn man keinen Beifall erhielt, kann also nicht die Rede sein.

Soll man aber ohne dieselbe nicht abweichende Meinungen haben können!

Ich gönne dem dahingegangenen Meister seine musikalischen Triumphe — aber ich möchte die Lorbeeren auch nicht von des Dichters Wolfram Haupt gerissen sehen.

Wir wollen der Literatur Tempel nicht zu Hütern von Textbüchern sinken sehen — wenn die Opernhäuser in der Gluth der Festspiele strahlen.

Parcival von Wolfram von Eschenbach soll seine stille Ehre behalten, auch wenn Tausende von Kunstkennern Hörer Richard Wagners sind.

Goethe sagte einmal bei Gelegenheit, als der Chirurgus seinem Vater das Seifenbecken in den Busen goss, weil er über die Declamation von Wolfgangs Schwester erschrocken war: „So pflegen Kinder und Volk das Erhabene in ein Spiel, ja in eine Posse zu verwandeln und wie sollten sie auch sonst im Stande sein, es auszuhalten und zu ertragen.“ (Wahrheit und Dichtung, Cap. 2, Schluss.)

Das Erhabene mag immerhin in ein Spiel verwandelt werden, aber es muss ein aufrichtiger Spiegel sein. Die Sonne ist noch immer schön, auch wenn sie sich zur Thautropfenperle herablässt.

Barlaam und Josaphat.

I.

Aus der Entwicklungsgeschichte Buddha's wird folgendes erzählt: Dem Boddhisattwa liessen die Götter, als er nach dem Park fuhr, einen Engel als einen steinalten, zahnlosen, greisen, gekrümmten und gebeugten Mann erscheinen, welcher mit einem Stock in der Hand wackelnd mühsam sich weiterschleppte. Der Prinz fragte seinen Wagenlenker: „Was ist das für ein Mann, dessen Haupthaar so ganz anders aussieht als anderer Menschen? „Hoheit!" antwortete Chanda, „das ist ein Greis, von der Last des Alters gebeugt und der Kraft und Lebenslust beraubt, der nicht mehr im Stande ist zu arbeiten und auf diese Weise sein trauriges Dasein trägt." Der Prinz: „Ist dies Eigenthümlichkeit seines Geschlechtes oder ist es das Loos jedes Menschen so zu werden?" Chanda antwortete: „Jeder Mensch wird durch das Alter in diesen Zustand versetzt." Da rief der Prinz aus: „Wehe und aber Wehe, dass der Mensch geboren wird, wenn ein jeder solches Alter zu erwarten hat," und kehrte sogleich betrübt nach Haus zurück.

Eines anderen Tages, als der Prinz wieder in den Park gefahren war, traf sein Blick einen Kranken. Es entstand ein ähnliches Gespräch und er kehrte noch betrübter zurück.

Bei seiner dritten Ausfahrt traf er eine Leiche. Die Götter hatten auch dies bewirkt. Die Aufklärung machte denselben Eindruck.

Diese Geschichte kehrt in allen Nachrichten über das Leben Buddha's wieder. Kern (Gesch. des Buddhismus ed. Jacobi 1. 49) hat bei seinen Auszügen weder den Kranken, noch den Leichnam so grässlich geschildert, wie es die Quellen selbst thun, die er benutzt. Diese Abschwächung liegt nicht in der Tendenz der Erzählung; sie will das Schauderhafte auf das höchste abgebildet haben. Der Kranke wird in singhalesischen Nachrichten als ein Aussätziger voller Schwären geschildert, von grässlichem Anblick. Der Todte, dem der Prinz begegnet, wird in Fäulniss geschildert; Würmer kriechen aus ihm heraus. Im Lalitavistara kann der Erzähler nicht Worte genug über die Hässlichkeit und Verfallenheit des Greises malen. Der Kranke wird abgebildet als in Fieberhitze — abgemagert, von seinem eigenen Unflat beschmutzt, ohne Hülfe, ohne Zufluchtsort, athemlos. Bei dem Todten werden mehr die Schmerzen, die Verzweiflung, die Klagen der Trauernden emporgehoben.

Es wird alles aufgeboten was sich an Hässlichkeit und Verfall am Menschen offenbaren mag, um den Eindruck zu vergrössern, den der Anblick menschlicher Leiden auf den Boddhisattwa machen soll. Hardy (Manual ed. 1880 p. 157) erinnert an eine französische Anekdote, wonach ein Bischof dem Dauphin auf seine Frage, ob Könige auch sterben? geantwortet habe: Einige Male, und nennt den Geistlichen minder honest als den Wagenlenker. Hardy hat Unrecht, denn abgesehen davon, dass die Antwort des Bischofs einen geistlichen Sinn haben konnte — wusste denn der Wagenlenker nicht, dass es schöne Greise, herrliche Kranke und selige Sterbende gab! — aber die Schilderung, welche die Legenden geben, gehörte zu ihrer Tendenz. Den Contrast des menschlichen Leidens hervorzuheben lag in der buddhistischen Predigt. Deswegen durfte diese Geschichte nicht fehlen. Sie gehört zu den bedeutungsvollsten Momentender Legende Buddha's. Es ist seltsam, dass gute Kenner der Sprachen, in welchen diese geschrieben ist, dies nicht verstanden haben. Sie ist das drastische Bild des Ausgangspunktes der gesammten Lehre, daher auch ein wichtiger

Unterscheidungspunkt. Sie gehört der buddhischen Lehrentwicklung an sich an; einen ähnlichen Grund aus der Welt auszuscheiden und in das Eremitenthum zu gehen — kann kein christlicher Asket gehabt haben. Dass Christus Aussätzige sah, trieb ihn nicht in die Wüste, sondern in das Leben. Wenn Menschen sterben, spricht Paulus der Apostel in seinem Namen: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Der bekannte Eremit Paulus ging nicht in seine Wüstenstille, weil die Menschen krank waren, sondern weil sie Sünder waren.

Wenn daher eine völlig ähnliche Geschichte in dem bekannten christlichen Roman „Barlaam und Josaphat" (Joasaph) vorkommt, so kann sie nur, wie schon seit einiger Zeit bemerkt worden ist, aus buddhistischen Nachrichten entnommen sein.

Auch hier ist der Prinz zweien Männern begegnet, von denen der Eine aussätzig, der andere blind war. Bei diesem Anblick von unangenehmem Gefühl ergriffen, fragt er: „Was sind das für Leute und woher ihr widerlich Aussehn?" Man sagt ihm: „es sind Krankheiten des Menschen, von denen sie bei verdorbener Beschaffenheit ihres Grundstoffes und durch die bösen Säfte ihres Körpers befallen zu werden pflegen." Hierauf erwiderte der Prinz: „Werden alle Menschen davon befallen?" Jene entgegneten: „Nicht alle, sndern die deren Gesundheit durch den schlechten Zustand ihrer Säfte zerstört wird." Nach weiterem Gespräch liess der Prinz ab zu fragen, jedoch that das, was er gesehen, ihm im innersten Herzen weh und die Gestalt seines Angesichts veränderte sich — durch diesen unerwarteten Vorfall. — Da er aber nach nicht langer Zeit wiederum einmal ausging, begegnete er einem hochbetagten Greis mit runzlichem Angesicht, schlotternden Beinen, gebücktem Gange, schneeweissen Haaren, ganz ohne Zähne und mit stotternder Sprache, eine Schilderung, die man fast wörtlich in den Legenden Buddhas wiederfindet, so zumal wie sie bei Hardy (p. 107) erscheint: „On his way he saw a decrepid old man, with broken teeth, grey locks and a form bending

toward the ground, his trembling steps supported by a staff.“ Im Lalitavistara wird er „chauve et couvert de rides“ geschildert (bei Foucaux p. 182). Ich stelle in der Vergleichung von Barlaam und Josaphat mit der buddhistischen Legende diese Nachrichten voran — weil sie unzweifelhaft beweisen, dass die Buddhalegende das Original sei — nicht umgekehrt — und dadurch auch eine Critik nicht blos der anderen Parallelen, sondern zumal auch des Unterschieds für weitere Betrachtung fruchtbar wird.

Das Büchlein bekommt dadurch eine enorme Bedeutung nicht blos für die christliche Apologetik, wie sie im Orient geübt ward, sondern für die buddhistische Ueberlieferung selbst.

Man kann in der That Barlaam und Josaphat eine Lebensgeschichte Buddha's nennen — welche mit christlichem Stoff erfüllt ist. Das Heidnische ist nur ins Christliche übersetzt. Die buddhistische Asketenlehre ist durch die christliche Kirche ersetzt. Die Umwandlung erstreckt sich bis in die Namen — nur glaube ich, kann man das Umgewandelte überall im Hintergrunde erkennen. Die Einleitung zu jenen Ausfahrten des Prinzen ist nun im Balaam folgende. Ein König Abner (Ἀβεννήρ, Abenner) in Indien, gross, tapfer, schön und stolz, hatte keine Kinder, was ihn betrübte, „Denn da er der Nachkommenschaft beraubt war, machte es ihm viel Sorge, auf welche Weise er wohl von diesem Kummer befreit und Vater von Kindern genannt werden könnte, ein Wunsch, der von den meisten Menschen mit der grössten Sehnsucht gehegt wird.“

Dieser Umstand wird in der Legende von Buddha, wie sie jetzt vorliegt, um des mystischen Geburtsberichts willen nicht ausdrücklich vom Vater des Çakyamuni erzählt. Nur dass seine Mutter vorher kein Kind gehabt hat, wird betont. Aber von den Vorfahren des Buddha wird in der Legende mehrfach berichtet, dass die Eltern keine Kinder hatten. Im „Weisen und der Thor“ wird von dem König Schingto mino gesprochen, „der zwar 100000 Städte, 10000 hohe Beamte und 20000 Gemahlinnen hatte, dessen ungeachtet aber keinen einzigen Sohn, worüber er sehr

missvergnügt war und bei dem traurigen Gedanken keinen Thronerben zu haben von grossem Kummer niedergedrückt allen Göttern und Schutzgeistern Opfer darbrachte, worauf seine Hauptgemahlin einen Sohn hatte. Von diesem sagte nun Buddha: „Der grosse König jener Zeitperiode ist mein Vater, die Mutter jenes Prinzen — ist nun die meine — und der spätgeborne Sohn bin ich."

Dasselbe wiederholte sich in anderer massloser Vergangenheit. Es war ein König Mahâschukuli, der 500 Gemahlinnen hatte, aber keinen Sohn. Das machte dem König „viel Sorgen, Kummer und verschlossenen Gram," aber durch eine Arznei vom Himmel eingegeben, gewann er einen Erben und Buddha sprach: Der König Mahâschukuli, das ist nun mein Vater, seine Hauptgemahlin meine Mutter, und der Kronprinz, das bin ich. — Dasselbe wird von einem uralten Brahmanen Njagrota erzählt. Er hatte lange kein Kind und beklagte das sehr. Er brachte Opfer und Gebete an alle Götter. Endlich nach zwölf Jahren hatte er einen Sohn Dschinpa tsch'enpo, der Wunderbares erlebte — und Buddha, der die Geschichte erzählt, spricht: Jener Njagrota ist nun mein Vater; seine Frau meine Mutter und der nachgeborne Sohn Dschinpa tsch'enpo bin ich selbst.

In ähnlicher Weise wird von einem König Rimpotschagotscha berichtet, der, obschon er 500 Gemahlinnen hatte, keinen Sohn bekam. Er brachte Opfer an Sonne und Mond. Es half ihm viele Jahre nichts. Er klagte sehr darüber. „Da ich keinen eigenen Sohn habe, so wird, wenn einmal mein Leben ein Ende nimmt, keiner der Vasallenfürsten den Andern gehorchen, Alles wird in Anarchie gerathen und mein Land und Volk unglücklich werden." Während er nun einmal in solche Gedanken vertieft, die Kinnlade mit der Hand stützend da sass, empfing er eine gute Botschaft, in deren Folge er einen Sohn bekam, der nach manchen Schicksalen sein Erbe war; von diesem sagt nun wieder Buddha: Jener König ist nun in jetziger Zeitperiode mein Vater. Seine Gemahlin ist meine Mutter. Der Prinz Gedon bin ich selbst.

Diese Erzählungen Buddha's aus längst vergangenen Kalpaks sind wie Abspiegelungen seines eigenen legendarischen Lebens. Der Umstand, dass König Abner keinen Sohn hat und darum betrübt ist, stammt trotz biblischer Vorbilder aus einer buddhistischen Legende, in der auch der Vater Çakjamunis in derselben Weise einen Sohn lang entbehrte und erwartete.

In Barlaam heisst es ferner: „Dem König wurde ein ganz besonderes wohlgebildetes Knäblein geboren, das schon durch seine Schönheit die Zukunft erkundete, denn man sagte allgemein, dass noch niemals und nirgends ein so liebliches und anmuthiges Kind dagewesen wäre.“ Das ist freilich sehr nüchtern gegen die excessive Schilderung seiner Schönheit Buddha's im Lalitavistara, wo die Anmuth jedes Gliedes hervorgehoben wird.

„Am Geburtsfest seines Sohnes versammelte der König ungefähr 50 auserwählte Männer, die sich mit der Sternkunde der Helden beschäftigten. Diese also rief der König ganz nahe zu sich heran und befahl einem Jeden anzusagen — was das Schicksal des ihm geborenen Sohnes sein werde.“ In den Legenden von Buddha heisst es fast wörtlich ebenso, „dass fünf Tage nach der Geburt von Bodhisattva ein grosses Fest zum Zweck seines Namengebens angeordnet ward — und 108 Brahmânen wurden eingeladen, und der König gab ihnen ein Gastmahl. Nachdem sie gespeist hatten, bat sie Çuddodhana, der Vater, ihn zu unterrichten, welches das Geschick seines Sohnes sein werde.“ Dass es fünf Tage nach der Geburt war, liess der christliche Autor weg. Wenn er 50 Astronomen hat, so entspricht dies den 500 Brahmanen, welche in der Lalitavistara zu dem Vater kommen, um für seinen Sohn zu weissagen. Uebrigens heisst es im Barlaam „ungefähr 50,“ so dass etwa 54 als die Hälfte von 108 gedacht sein kann, weil, wie wir noch sehen werden — die Vier in den Geschichten Buddha's eine Hauptrolle spielt ($4 \times 27 = 108$; $2 \times 27 = 54$).

Im Barlaam wird fortgefahren: „Nach langer Erwägung sprechen sie dahin sich aus, dass er gross an Reich-

thum und Macht sein und alle Herrscher vor ihm überragen werde. Einer der Sterndeuter jedoch, der Ausgezeichnetste aller, die dort versammelt waren, äusserte sich folgender Massen: „Wie der Lauf der Sterne mich lehrt, o König, so wird der Ruhm des Dir jetzt geborenen Sohnes nicht in Deinem Reich seine Stelle finden, sondern in einem andern, bessern und unvergleichlich erhabeneren. Ich glaube aber auch, dass er sich der von Dir verfolgten Religion zuwenden und nach meinem Dafürhalten sein Ziel und seine Hoffnung nicht verfehlen werde."

Nach den südlichen buddhistischen Berichten sagen auch die acht vornehmsten Brahmanen aus, dass das Kind des Königs Çuddhodhana „werde ein Çakra vartin ein Weltbeherrscher werden und ergingen sich über die Herrlichkeit seiner Monarchie." Einer aber (Kaûndinya) erkannte die Kennzeichen eines Buddha am Körper des Kindleins und der Prinz könne nichts anderes werden, als ein Buddha, der sein Licht in der Welt werde leuchten lassen. Lehrreich ist dabei schon hier der Unterschied zu bemerken, dass im „Barlaam" der Vater des eben gebornen Prinzen, Abner zuerst als ein Verfolger der Lehre angesehen wird, die sein Sohn bekennt. Das haben in den späteren buddhistischen Quellen die Erzähler verwischt, obschon auch Çuddhodhana als unwillig darüber geschildert wird, dass sein Sohn ein Asket, kein König werden soll. Wir kommen darauf zurück.

Sehr interessant und mit den Farben des buddhistischen Originals ist was im „Barlaam" ferner erzählt wird, dass der König Abner, um die Möglichkeit zu verhindern, dass sein Sohn etwas anderes werde, als ein König, in einer abgelegenen Stadt einen Palast erbauen, prächtige Gemächer darinnen ausschmücken liess und ihn seinem Sohn, sobald er die erste Jugend zurückgelegt, zum Wohnsitz anwies. Zugleich befahl er, dass kein Fremder zu ihm gelassen werde, indem er selbst ihm Erzieher und Diener, die jung an Jahren und von Ansehn besonders schön waren, beigab und ihnen auf das strengste gebot, ihm keins von

den Uebeln des Lebens offenbar zu machen, weder Tod noch Alter, noch Krankheit noch Armuth noch sonst irgend etwas Trauriges, was seine Fröhlichkeit stören könnte.

Der christliche Verfasser, obschon er sonst das buddhistische Original überall in christliches zu übersetzen trachtet, hat entweder hier vergessen, dass Christus selber in Armuth geboren war — oder er will sich ganz in den Zustand des heidnischen Königs versetzen.

Die buddhistische Legende erzählt ebenso, dass Çuddhodhana, der Vater, befohlen hatte, den Prinzen in einem Palast einzuschliessen, aber nach späterer Uebertreibung, je nach der Jahreszeit, in einem andern. Von allen Seiten waren Wachen gestellt, „dass unangenehme Dinge verhindert werden, in seine Nähe zu kommen.“ So genau ist das Büchlein „Barlaam,“ dass es auch den Zusatz hat, dass dieser Palast in Entfernung vom Königssitz gebauet ward, was auch die buddhistischen Originale haben. (Hardy: that they should be kept at a distance of him.)

II.

Sehr merkwürdig ist der Bericht im „Barlaam“ von der Verfolgung, welche Abenner gegen die „Einsiedler“ ergehen lässt. Es sind natürlich in seiner Erzählung Christen. Es heist: „Ganz besonders aber gegen die Vornehmsten der Einsiedler ergrimmt, begann er gegen dieselben einen unaufhörlichen Krieg. Auf diese Weise wurden freilich viele von den Gläubigen in ihrem Sinne wankend gemacht und andere, welche die Martern nicht ertragen konnten, unterwarfen sich seinem ruchlosen Gebot.“ Die Führer und Leiter der Einsiedler aber erduldeten, theils indem sie ihm seine Ungerechtigkeit vorwarfen, den Märtyrertod und erwarben sich unvergängliche Seligkeit, theils verbargen sie sich in Wüsteneien und Gebirgen zwar nicht aus Furcht

vor den gedrohten Martern, sondern durch göttliche Eingebung veranlasst. Das ist zwar christlich gefühlt aus der Geschichte der Verfolgungen, die die Christen vor Constantin im Römischen Reiche trafen. Aber es handelt sich um Indien und im christlichen Leben sind Christen und Mönche nicht identisch.

Es wird von einem Satrapen erzählt, „der, während die Trabanten der Gottlosigkeit erstarkten, so dass selbst die Luft von dem Blut und dem Geruch der Opfer befleckt wurde, dem eiteln und verächtlichen Glanz und Wohlleben entsagte, sich zu den angesehensten Einsiedlern begab und sich in wüste Orte verbannte."

Der König stellte ihm dies vor. Jener wollte ihm seine Ansicht sagen, „wenn er seinen Feinden nehmlich: Zorn und Begierde entsagt haben werde." Er hält ihm nun einen Vortrag und der König verbannt ihn im Zorn.

Dann erfährt der König, dass sich einer seiner Minister heimlich dem frommen und milden Leben zuwandte. Man verleumdete ihn beim König. Dieser prüfte ihn durch Verstellung. Der Minister hatte aber von einem Mann, den er verwundet auf dem Wege gefunden und mit sich genommen hatte, guten Rath empfangen, „durch böse Worte zu heilen." Er that also, als hätte er die Meinung des Königs, in welcher er sich auch zum Eremitenthum bekannte, ernsthaft genommen und ging im härenen Kleid zum König, mit der Bitte ihm nachzufolgen. Der König verzieh ihm.

Der König liess zwei Einsiedler im Feuer verbrennen, und gab das Gesetz, dass, wenn irgendwo ein Eremit gefunden würde, er ungehört getödtet werden sollte.

Es versteht sich von selbst, dass in den späteren buddhistischen Legenden der Vater Çakyamuni's, Çuddhodhana, ebenso verhimmelt wurde, wie sein Sohn. Ihn als einen gewesenen Verfolger der Lehren und Jünger seines Sohnes dort dargestellt zu haben, darf man nicht mehr erwarten, obschon das überall durchdringt, dass Çuddhodhana durchaus nicht zufrieden ist, dass sein Sohn ein „Einsiedler" werden soll und alles aufbot ihn zu hindern. Es heisst

sogar von ihm, dass er „im Zorn die 1000 Çakja's versammelt“ und erklärt habe, „dass es Niemand wage, meinen Sohn zu besuchen oder ihm Hochachtung zu bezeugen. Wer diesem Gebote zuwiderhandelt, wird körperlich bestraft werden.“

In der legendarischen Geschichte des Königs Açoka, welcher sich später zum Buddhismus bekehrte — wie auch Abenner von seiner Grausamkeit zurückkam — werden Züge berichtet, welche genauer mit den Berichten in „Barlaam“ übereinstimmen. Açoka wurde zuerst Tschandaçoka, der Wüthende, genannt. Minister, heisst es, gaben ihm Zeichen des Ungehorsams. Er hatte zu ihnen gesagt: Lasst Blüthen- und Fruchtbäume fällen und die Dornensträucher bestehen. Seine Minister sprachen: Woran denkt der König? Man muss die Dornensträucher umhauen und die Blüthen- und Fruchtbäume bestehen lassen. Es hat das einen Bezug auf die Anhänger Çakjamuni's mit guten Früchten und die fruchtlosen Ungläubigen. Die Minister widerstanden drei Mal. Da zog Açoka sein Schwert und hieb allen Fünfhundert die Köpfe ab. — Es waren 500 Frauen, die ihn nicht liebten und ihren Groll gegen ihn an einen Baum ausliessen, der wie der König Açoka hiess; er liess sie alle verbrennen.

Sein Minister Rhadagupta gab ihm den Rath, einen Scharfrichter anzustellen, der die Verbrecher köpfte. Es wurde dies ein gewisser Girika, der den Namen Tschandagirika bekam, und das Recht bekam, jedem, der sein Haus betrat, das von Aussen reizend und innen eine Todesstätte war, darinnen das Leben nach seinem Belieben zu nehmen. So wurde auch ein Schüler Buddha's ergriffen. Er weinte. Ich weine nicht, sprach jener, um meinetwillen, ich weine nur, weil ich in den Pflichten meiner Lehre unterbrochen bin.

Der Henker gab ihm Aufschub. In der Zeit sah er die Greuelthaten alle, aber als er selbst verbrannt werden sollte, that ihm das Feuer nichts; auf wunderbare Weise entrann er den Qualen, wie ein Schwan in die Lüfte.

Um dieses Anblicks willen begann die Bekehrung Açoka's.

Wie in einem Hohlspiegel zeigt sich dann Açoka als ein Verfolger der Brahmanen. Als in der Stadt Pundra Vardhana ein Brahmanischer Asket eine Statue des Buddha zerbrach, zeigte dies ein Buddhaverehrer dem Açoka an. Dieser rief wüthend aus: Man tödte alle die, welche leben in Pundra Vardhana. Es starben an einem Tage 18000 Menschen. Als ebenso in Pataliputtra ein Brahmane eine Buddhastatue zerbrach: begab sich der König in das Haus des Asketen und liess den Zerstörer und den, zu dessen Füssen er es gethan, als er sie zerschlagen, so wie ihre Eltern und Freunde im Feuer verzehren. Dann gab er den Befehl, dass jeder, der ihm den Kopf eines brahmanischen Asketen bringen werde, eine Dindra erhalten solle.

Ein ähnlicher Fall der Verfolgung gegen die Buddhisten wird von Puschpamitra, dem König von Magodha, erzählt, der in der Stadt des Çakala hundert Dindras für jeden Kopf eines Buddhisten verspricht. (Burnouf. Introd. p. 378. not. 1.) Es braucht der Angeklagte dabei nicht gehört zu werden.

Der Sohn des Königs Abenner, als er unterrichtet werden sollte, „zeichnete sich durch alle trefflichen Eigenschaften aus und richtete an seine Lehrer derartige, die Natur treffende Fragen, dass diese den Scharfsinn und die Einsicht des Prinzen bewunderten.“

Bei dem Sohne Çuddhodhana's schildern die Legenden das im Uebermass. „Die Ideen der Natur, die verschiedenen Absichten der Geschöpfe, er kannte sie alle.“ Er brauchte nichts zu lernen und wusste Alles.

Als der Sohn Abenner's den Grund nicht wusste, weshalb er die Freiheit nicht genoss, und wenn auch in einem köstlichen Palaste dennoch eingesperrt erschien, wandte er sich mit seinen Fragen an einen seiner Erzieher (παιδάγωγος) der ihm den Grund berichtete.

In der Buddhalegende kann es keinen eigentlichen Erzieher geben. Alles Menschliche ist an ihm aufgehoben.

Doch erkennt man diesen Erzieher im Chanda oder Chandaka seinem Wagenlenker, der sein Vertrauter ist. Die Uebersetzer nennen ihn „Kutscher“ mit Unrecht. Er ist das, was der Heniochos im Homer ist — der Wagengenoss, welcher in nicht geringerem Rang zu sein pflegte, wie dieser selbst. Patroklos heisst der Heniochos des Achill. Der Mitstreiter des Hector, Kebriones, wird ebenso genannt. Bei den Indern war ein ähnliches Verhältniss. Der Begriff des Zügelhalters und Lenkers ging leicht auch in das des Steuermanns und Erziehers über, um so weniger eignet es sich, ihn mit dem „deutschen Schildknapp“ zu vergleichen. Der Prinz redet Chanda als Freund an, und empfängt von ihm ja auch Lehren, daher kehrt auch dieser weinend voll Schmerz zurück, als Buddha das Haus seines Vaters verlassen hat.

III.

Ein merkwürdiges Gemisch buddhistischer Sagen bildet nun der zweite Theil von Barlaam, welcher den Kern der Absichten des Verfassers — die Lehre des Evangeliums an den Prinzen, den Sohn Abenners, enthält. Trotz aller Unterschiede, welche die Erzählung bietet, tritt überall die buddhistische Quelle heraus. Die Unterschiede selbst liegen nun in der Entwickelung der christlichen Lehre, welche statt der Weisheit Çakyamuni's hineingegossen ist. Allerdings tritt eines für die griechische Erzählung charakteristisch heraus — das ist die Person Barlaams selbst. Er ist der Prophet des Prinzen; er ist sein Katechet —; er tauft ihn und bereitet ihn zum Asketen vor. Nach den mythischen Berichten von Buddha's Jugend kann ein Lehrer d i e s e Bedeutung eines Bildners und Lehrers nicht haben. Denn Buddha ist Alles. Nichtsdestominder müssen ältere Nachrichten vorhanden gewesen sein, aus welchen ein solcher

entscheidender Unterricht auch für Çakyamuni angenommen werden muss. Sie lassen sich noch in den jetzigen Legenden erkennen.

Es lebte, heisst es in der griechischen Quelle, in einer Wüstenei von Sennaar ein Einsiedler von hoher Weisheit, der die Priesterweihe erreicht. (Er hätte sonst nicht taufen können.) Diesem war eine Offenbarung zu Theil geworden vom Zustand des Prinzen, — er verliess seinen Aufenthalt und ging zu ihm.

Dies deuten auch die Legenden im Leben Siddharta's an.

Nach südlichen Quellen bemerkt im Himmel der Engel Shatikara, sein alter Gefährte aus Zeiten des Buddha Kaçapa, dass der Bodhisattwa beim Auszug nicht hatte, was er als Mönch brauchte, und kam sogleich und gab ihm:

„Ein Bettelnapf und drei Kleider
Ein Messer, Nadel und ein Band
Ein Stab, das sind die acht Dinge
Des Bettelmönches einzig Gut.

Im Lalitavistara bringt ein Engel in Gestalt eines Jägers (es ist offenbar ein Einwohner des Waldes, ein Eremit zu verstehen) ihm die braunen (gelben) Bettlerkleider, wofür ihm der Prinz seine Kleider giebt.

Grade dieser Kleidertausch ist es, welcher die Analogie hervortreten lässt. Als Barlaam vom Sohn Abenners scheidet, erbittet der Prinz von diesem seine Gewänder und giebt ihm von den seinigen; nur dürfen sie nicht besser sein als die früheren.

Der Kleidertausch spielt eine grosse Rolle in der Buddhalegende. Dem Açoka wurde die Stelle gezeigt, wo der Bodhisattwa mit einem Waldmann (chasseur auch bei Burnouf p. 343) seine Seidenkleider von Benares tauschte gegen die gelben Gewänder. Denn es bedeutete dies den Beginn des Bettlerlebens.

Allerdings kommt Çakyamuni in die Schule berühmter Lehrer, so zumal zu Arala (Arâda) Kalama in Vaîçali, aber er bleibt nicht da. Arâla Kâlâma hatte zu ihm gesagt: „Gut, Gautama, studire meine Tugendlehre, in welcher ein

vornehmer junger Mann es mit wenig Mühe weit bringen kann.“ Der Schüler zeichnete sich so sehr aus, dass Arâla Kâlâma ihm anbot mit ihm die Schule zu leiten. Aber Boddhîsattwa sah ein, dass die Lehre seines Lehrers nicht vollkommen sei.

Dieser Unterricht scheint es nicht zu sein, welchem die Erzählung im Barlaam entspricht — sondern jene, welche der Kleidertausch abschliesst. Was Barlaam den Prinzen aus dem Evangelium lehrt — dies hat zur Analogie den Inhalt der Buddhaerfahrung, wie sie sich im Bettelnapf und Bettelkleid darstellt.

Auch hier fehlt nicht das Spiegelbild aus dem Leben Açokas.

Aehnlich wie Baarlam zu Abenners Sohn, kommt zu Açoka der Stavira Upagupta, freilich in der legendenhaften Uebertreibung, wie sie in den Buddhistischen Berichten Brauch ist.

Upagupta wohnte in der Wüstenei Natabhatika. Der König wollte zu ihm. Dieser wusste seine Gedanken und war ihm zuvorgekommen. Man kündigte dem König an „Upagupta ist angekommen, dieser Lehrer der Gedanken, dieser Pilot des Unterrichts kommt zu Fuss Dir seine Gunst zu bezeugen.“ Er wird nun ein Lehrer des Açoka, dem er vom Leben und Sein Buddha's berichtet. —

Barlaam kommt zuerst zu dem Pädagogen und sucht bei diesem Zugang zum Prinzen zu gewinnen. Er verkleidet sich als Kaufmann und giebt vor einen kostbaren Edelstein zu haben, desgleichen nie gefunden ist. Wenn nun auch an die Perle im Evangelium und an andere Edelsteine zu erinnern ist, von welchen die Völkersage erzählt — so darf doch hier vor Allem die Historie in Erwägung kommen, welche von dem König Prasenagit „der Hellsieger“ berichtet wird, bei dessen Geburt die Welt leuchtete. Ein „Bettler“ fand einen Edelstein, den die andern Bettler ihm abnahmen. Bringt ihn dem Könige Prasenagit, da dieser ärmer ist, als ihr. Als diesem der Edelstein gebracht wurde, fragte dieser, willst du armer Mann ihn mir schenken? O König, in wiefern bin ich arm? Nachdem sie eine Weile sich herum-

gestritten, sagte der Bettler endlich: Mein Zeuge ist Buddha. Der König aber fragte, wer denn das wäre und wie er nach Çravasti kommen könnte. Surata antwortete: „Er, der Wissen und Wunderkraft besitzt, wird herkommen." Bhagavat kommt und spricht: „Der König ist arm."

In den Unterredungen, welche nun Barlaam mit des Königs Sohne hat, kommen zwar auch christliche Lehren vor, und auch christliche Gleichnisse — aber vielmehr noch Bilder, die an buddhistischen Ursprung erinnern. So zumal, wie schon Liebrecht bemerkte, jene Geschichte — welche wieder aus dem Leben Açoka's entlehnt scheint.

Barlaam erzählt: „Es gab einst einen mächtigen und angesehenen König . . . welcher zweien in Schmutz und Lumpen gehüllten Männern, von abgezehrten und mit tiefer Blässe bedecktem Angesicht begegnete, doch erkannte der König sogleich, dass ihr Fleisch nur durch Kasteiung des Körpers und den Schweiss der geistlichen Uebungen geschwunden war. Sobald er sie nun erblickte, sprang er alsbald vom Wagen, warf sich zur Erde und begrüsste sie demüthig, worauf er sich wieder erhob, sie umarmte und ihnen alle Zeichen der Liebe erwies. Seine Grossen und Minister aber waren darüber ungehalten, indem sie glaubten, dass er auf eine seiner königlichen Würde ungeziemende Weise gehandelt habe; da sie es jedoch nicht wagten, ihn deswegen von Angesicht zu Angesicht zu tadeln, so sprachen sie zu seinem leiblichen Bruder, er solle mit dem Könige reden, damit er die Würde seiner Krone nicht zu sehr erniedrige."

In den Legenden von König Açoka erscheint mehrmals, dass der König von seinen Ministern gewarnt wird den Asketen zu viel Ehre zu erweisen. „Es war noch nicht lange," heisst es, „dass der König günstig für das Gesetz des Buddha gestimmt war, und schon jedes Mal, wenn er er den Söhnen des Çakya begegnete, sei es unter der Menge, sei es allein, so berührte er ihre Füsse mit seinem Kopf und betete sie an. Er hatte zu seinem Minister den Yaças, welcher voll Glauben an Bhagavat war; Yaças sprach zu ihm:

„Herr! Du musst Dich nicht niederwerfen vor den Bettlern aller Kasten.“

Anderseitig wird erzählt, dass Vitaçoka, der Bruder des Königs, zuerst ein Gegner der Lehre Buddha's war und geäussert habe: Ja der König ist völlig düpirt von den Çramanas, den Söhnen des Çakya, denen er Verehrung beweist.

Im „Barlaam“ wird ferner das in alter und neuer Zeit bekannte Gleichniss erzählt, wie der König seinen Bruder von seiner irrigen Ansicht überzeugt. So heisst es: „Der König pflegte, wenn er über Jemand ein Todesurtheil fällte, einen Herold mit einer besonders dazu bestimmten Trompete vor die Thür zu senden und sobald diese erschallte, wusste Jedermann, dass Jener zum Tode verurtheilt sei. Als daher der Abend hereinbrach, sandte der König die Todestrompete ab, damit sie an der Hausthür des Bruders blase. Kaum vernahm nun dieser die Trompete, so verzweifelte er an seinem Leben und bestellte sein Hauswesen die Nacht hindurch, sobald aber der Morgen anbrach, hüllte er sich in schwarze Trauergewänder und begab sich mit Weib und Kindern weinend und klagend an das Thor des Palastes. Der König antwortete ihm, er habe ihm dadurch nur eine Lehre geben wollen, davon, dass wenn er sich schon fürchte wenn die Todestrompete töne, obschon er sich unschuldig und sein Bruder es sei, der die Boten schicke — man fühle noch mehr in Demuth die begrüssen müsse, die, nur lauter als eine Trompete, den Tod und die furchtbare Ankunft des Herrn, gegen den man sich vieler und grosser Vergehungen bewusst ist, verkünden.“

Die Geschichte mit Vitaçoka verläuft ähnlich und wird noch etwas ausführlicher erzählt. In „Barlaam“ kennt man die Posaune nach alttestamentlichem Brauch; sie ist noch an den Festtagen der Juden das Symbol der Stimme des Gerichts. In der buddhistischen Legende ist eine Glocke in den Händen der Henker des Königs. Vitaçoka wird auf Anlass des Königs von den Ministern des Königs getäuscht; er legt sich die Gewänder des Königthums an; Açoka stellt sich darüber

erzürnt, übergiebt ihn den Henkern. Aus Gnaden lässt er ihn leben und sagt: er möge sieben Tage sich wie ein König geberden und alle Süssigkeit des Königthums geniessen, aber nach ihrem Verlauf müsse er sterben. Bei Tag hatte er alle Reize der Herrschaft, Sang und Klang und Genuss — aber am Abend ertönte die Glocke der Henker und mahnte ihn, wieviel Tage er noch zu leben habe. Als die Zeit um war, ward er zum König geführt, wie hat Dir gefallen, fragt er, was Du genossen? Ach! sprach Vitaçoka: ich habe weder Sang und Klang vernommen — ich hörte nur die Glocke der Henker.

In „Barlaam" ist die Erzählung kürzer und auf einen Tag reducirt und ihre Lehre mehr auf den König selbst übertragen; Açoka soll seinem Bruder den Grund der Askese der Büsser darin auseinander legen, dass wenn er keine Empfindung der Freude mehr hätte wegen der Gedanken des Todes — wie sollten die noch am Genuss des Lebens Freude haben, welche an die zukünftigen Schrecken des Todes denken, und zwar wiederholt während mehrerer hundert Existenzen.

Wir wollen hier nicht auf die Ethik der Lehre selbst näher eingehen, aber wie sehr auch der christliche Autor die entlehnte Fabel ins christliche übertragen wollte, so kann doch die Schlussfolgerung, die er macht, dass man um der Todesposaune willen, die immer schallt, vor den Herolden des Todes niederfallen müsse, für nicht christlich gelten. Gerade diese gezwungene Wendung zeigt die buddhistische Quelle.

In „Barlaam" erscheint auch das Gleichniss der vier Kästchen, wovon zwei vergoldet mit goldenen Schlössern versehen sind; zwei mit Pech und Asphalt bestrichen, die inwendig Edelsteine und Perlen haben. Der König legt sie den Grossen vor und sie wählen die Goldenen — werden aber durch den Inhalt beschämt. Liebrecht meinte, sie fände in der Geschichte Açoka's keinen Grund und doch ist das der Fall. Die Sage von den vier Kästchen geht auf die vier Kasten; der Buddhismus erkennt ihre Be-

rechtigung nicht an; er zeigt, dass die vergoldeten inwendig Todtenknochen, die schlechten Kasten inwendig Perlen enthalten können. Es komme nur auf den Inhalt an, nicht auf das Gefäss, wie es bald glänzend, bald schlecht sein kann.

Die Anwendung findet sich allerdings in der Geschichte Açoka's, denn sein Minister Yaças tadelte ihn, dass er sich vor Geistlichen niederwerfe, welche aus allen Kasten waren. In der That sind die Jünger des Çakyamuni aus allen vier Kasten hervorgegangen, um in das religiöse Leben einzutreten. Der König sprach: Du siehst auf die Kaste der Geistlichen und du siehst nicht die Tugenden, die in ihnen verborgen sind; aufgeblasen vom Stolz der Geburt vergisst du in deinem Irrthum sowohl dich selbst, als die Andern. Wenn das Laster einen Mann von hoher Geburt ergreift — so ist dieser Mann in der Welt beschimpft; sollten darum die Tugenden, welche den Mann der andern Kasten ehren, nicht ein Gegenstand der Verehrung sein! Aehnliche Gedanken tragen auch die Gefässe für die Menschen von gutem und schlechtem Inhalt. Die Beispiele bei Benfey haben an sich mit unserem Gleichniss nichts weiter zu thun, als dass sie das Vorkommen des Bildes vom Kästchen mit unerwartetem Inhalt näher erweisen. Allerdings ist es darum wahrscheinlich, dass der Ausdruck „Kaste“ für die verschiedenen Stände sich aus dem beliebten Bilde eines Gefässes, Beutel, Kästchen selbst entwickelt hat. Man leitet das Wort aus dem Portugiesischen casta ab — aber wie die Portugiesen zu diesem Worte gekommen sind, ist noch unbekannt. Die Vermuthung von Diez, es von castus abzuleiten, ist doch sehr zweifelhaft, selbst wenn man diesem die Bedeutung rein zuschreibt, denn es waren ja nicht alle Kasten rein. Auch die Bildung von castus ist noch nicht erklärt. Dagegen ist die germanische Form Kaste für Kasten, arca, cista uralt und daher wohl in Folge des Bildes der verschiedenen Gefässe mit verschiedenem Inhalt in irgend welcher Weise in den Mund der Fremden übergegangen.

Im Barlaam folgt nun in ausführlicher Weise eine Dar-

legung biblischer und christlicher Geschichte und Lehren, die mit Parabeln durchsetzt ist, die gerade einen besonderen Zusammenhang mit ihr haben. Dem Verfasser liegt daran, anzubringen, was er weiss: Es erscheint so bei ihm zum ersten Mal die Erzählung von dem „sehr kleinen Vogel, welchen sie Aedon (Nachtigall) nennen," die von einem Jäger gefangen wurde. Sie versprach ihm, wenn er sie losliesse, drei unschätzbare Lehren: Der Jäger verspricht es. Darauf sagt die Nachtigal: „Bemühe dich nicht um Unerreichbares. Bereue nicht, was vorüber ist. Glaube nichts, was unglaublich ist. Der Jäger liess sie frei. Da flog die Nachtigall auf einen Baum und sprach: Thor, was hast du verloren, als du mich frei liessest. In meinen Eingeweiden ist eine Perle wie ein Straussenei. Der Jäger fing nun an zu klagen und der Vogel sprach: Wie schlecht hast du die Sprüche bewahrt, die ich dir gegeben habe. Du bereust Verlorenes, du beklagst Unerreichbares, du glaubst Unglaubliches. Wie hätte eine Perle in mir Platz! —

In der Form, in welcher die Fabel hier und anderswo erscheint, hat sie keinen buddhistischen Charakter. Reue, Sehnsucht, Glauben haben bei den Buddhisten keine ähnlichen Vorstellungen, aber sie hat sich aus Elementen zusammengesetzt — die allerdings buddhistisch anklingen. Die Nachtigall gleicht dem unscheinbaren Gefäss oder Kästchen, in welchem Gold ist. Der Jäger sieht aus wie ein Verfolger — der nicht versteht, was man an einem Frommen auch ans der unscheinbarsten Kaste für einen Schatz hat.

Im Pantschatantra (3. 13.) kommt die weniger appetitliche Geschichte von dem Vogel mit den goldenen Excrementen vor. Ein Jäger hatte ihn gefangen und bringt ihn dem König. Aber dessen Minister ist ein Ungläubiger! Wann hätte man gesehen, dass ein Vogel Gold in den Excrementen habe und so lassen sie ihn frei. Daher spricht der Vogel: Zuerst war ich allein thöricht (als er sich fangen liess), jetzt alsdann der Vogelfänger, nachher der König mit seinen Räthen; ein wahres Narrenhaus. Dass die goldene Excremente nichts anderes als die Perle be-

deuten, welche das Vöglein wirklich hatte, wenn auch nicht buchstäblich, kann man, was Benfey und die Anderen nicht sahen, aus der nordischen Eddasage erkennen, wenn die Sage dort auch einen komischen Beischmack hat. Man nannte die Dichtung Suttung's Meth — Odin hatte ihn geraubt; Suttung setzte ihm nach. Die Asen setzten Gefässe hin; dahin spie ihn Odin aus; das war der gute Meth. Den er aber von hinten fahren liess, „danach verlangt Niemanden, habe sich das, was da wolle; wir nennen es der schlechten Dichter Theil.“

Das fernere Gleichniss „des Mannes, der vor einem wüthenden Einhorn floh,“ ist von besonderer Bedeutung für die Tendenz des Verfassers von Barlaam und Josaphat. Da lautet es kürzer: Der Mann in der Flucht vor dem Unthier stürzte in einen tiefen Abgrund; im Falle streckte er die Hände aus, ergriff ein Bäumchen und hielt sich daran, so fest er konnte. Indem er aber umsah, gewahrte er zwei Mäuse, eine schwarze und eine weisse, welche ohne Aufhören die Wurzel des Bäumchens, an dem er sass, befrassen, und beinahe schon durchgenagt hatten; ausserdem erblickte er in der Tiefe des Abgrundes einen gräulichen Drachen, der Feuer aushauchte und ihn zu verschlingen trachtete. An der Stelle, auf der seine Füsse ruhten, nahm er vier Schlangenköpfe wahr, welche aus dem Vorsprung, auf dem er stand, hervorragten. Von den Zweigen des Bäumchens tropfte etwas Honig herab und, ohne sich weiter um die Gefahren zu kümmern, genoss er von dieser Süssigkeit.

Es braucht nicht gesagt zu werden, dass diese Erzählung auf christlichem Boden nicht entstanden ist — denn sie stellt die Gefahren des Lebens und seiner Lust dar — aber es fehlt in dem Bild von den Leiden der Kinder Adams der siegende zweite Adam. Es steht „Die Welt und ihre Lust vergeht, aber Gottes Wort bleibt ewiglich.“

In der That ist die Fabel mit ihrer Moral fast wörtlich in einem der buddhistischen Avadanas enthalten. Dass in Barlaam ein Einhorn verkommt, das wüthend ist (μαινο-

μένου μονοκέρωτος), während in den indischen Sagen ein wüthender Elephant erscheint, darf nicht auffallen. Im christlichen Mittelalter verwechselte man Einhorn und Elephant mehrfach, zumal das Einhorn für das biblische Reem gehalten wurde, der Elephant selbst sonst nicht vorkommt. Man sieht darin die christliche Tendenz und Aufmerksamkeit des Erzählers. In den buddhistischen Sagen wird der fliehende Mensch als ein zum Tode Verurtheilter geschildert, der seine Ketten gebrochen. Solchem, heisst es, sende man einen wüthenden Elephanten nach.

Das hat der Erzähler im Barlaam weggelassen. In den Avadanas sucht sich der Mensch in einem trockenen Brunnen zu retten — in „Barlaam" stürzt er in einen Abgrund (βόϑρῳ). Sonst aber ist alles gleich. Der böse Drache, die vier Schlangen, die zwei Mäuse, eine schwarze, eine weisse (in einer Erzählung sind sie beide weiss) und das Bäumchen, von dem der Honig tropft. Als er davon kostet, „dachte er nicht mehr an die furchtbaren Gefahren, die ihn bedrohen von allen Seiten und er hatte keine Lust mehr, aus seinem Brunnen herauszugehen."

Lehrreich ist nun die Moralisation in beiden zu vergleichen.

In Barlaam ist das Einhorn ein Bild des Todes, der das Geschlecht Adam's verfolgt; der Abgrund ist die Welt; das von den zwei Mäusen benagte Bäumchen das menschliche Leben, das durch die Stunden von Tag und Nacht hinschwindet. „Die vier Schlangen sind die vier schwachen und vergänglichen Elemente des menschlischen Körpers." Der Drache ist die Hölle. Der Honig die Süssigkeit der Welt.

In dem buddhistischen Apolog heisst es: der heilige Mann (Buddha) schöpfte aus diesem Ereignisse verschiedene Vergleiche . . . der wüthende Elephant ist der Tod, der Brunnen die Wohnung der Sterblichen; der wüthende Drache die Hölle; die vier giftigen Schlangen die vier grossen Dinge (nehmlich die vier Elemente: Erde, Wasser, Feuer und Wind). Die Wurzel des Baumes

die Wurzel des Lebens; die Mäuse: die Zeit. „Der Haufe der Menschen hängt sich gierig an die Freuden der Welt und denkt nicht an die grossen Leiden, die folgen. Darum sollen die Frommen ohne Ursach den Tod vor Augen haben, um einer Menge von Leiden zu entgehen.“

In einem ferneren Apolog, der dieselben Bilder enthält wird eine andere Erklärung gegeben: Baum und Wüste bedeuten die lange Nacht der Unwissenheit, der Mensch stellt die Ketzer dar; der Elephant die Vergänglichkeit der Dinge; der Brunnen die Grenze von Leben und Tod; die Wurzeln des Baumes bedeuten das Leben; schwarze und weisse Ratte Nacht und Tag; die Wurzeln des angenagten Baumes bedeuten das Vergessen unsres Selbst und das Verlöschen jedes Gedankens. Der Honig bedeutet die fünf Begierden (Liebe, Musik, Wohlgeruch, Geschmack und Tastgefühl). Der Drache den Tod.

Aehnlich ist vor allem die Erklärung der vier Schlangen- welche die vier grossen Dinge, das ist die Elemente darstellen. Die Deutung bekundet sich darin als original, während die Deutung in Barlaam zwar an Elemente erinnert (στοιχεῖα), aber sie als die „schwachen und vergänglichen“ des menschlichen Körpers auffasst, was aus den Worten des Apostels stammt der von den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, den schwachen und dürftigen Elementen (Satzungen) redet, zu denen die Galater wieder zurückkehren wollen.

IV.

Der Erzähler von „Barlaam und Josaphat“ sagt, dass er eine seelenstärkende Erzählung nicht verschweigen will, welche fromme Männer aus dem innern Land der Aethiopier, die man gewöhnlich Indier nennt, aus glaubwürdigen Schriften übersetzt und ihm mitgetheilt haben.

Aber diese frommen Männer müssen Syrer gewesen

sein; sie müssen orientalische Christen und zwar wie ich fast vermuthe aus dem Judenthum gewonnen sein. Sie haben ein Leben Çakyamuni's in einer Version, wie es kaum noch vorhanden sein kann, zu einem christlichen Traktate umgearbeitet und allerdings christliche Elemente aus vorhandener geltender Schriftaulegung und Tradition benutzt. Die Umarbeitung ist nicht ohne interessante Manier geschehen. Dass sie in der That biblische Sprache zu verwenden gewusst, glaube ich zeigen zu können. Wenn Barlaam sagt: Ich bin, wie ich glaube, 45 Jahre alt, so hat der Prinz Recht sich darüber zu wundern, da er ihm scheine über siebzig zu sein. Barlaam aber meint nur die Jahre, in denen er Christo angehört, Leben zu nennen und redet daher von 45. Das ist aber die symbolische Zahl von אדם, dem Menschen. Nur im Hebräischen ist diese Symbolik klar — die griechische ist Ἀδὰμ = 46. Auf diese Zahl 46 deutet das Wort des Evangeliums 2, 20. „Dieser Tempel ist in 46 Jahren erbaut und du willst ihn in drei Tagen aufrichten," wozu unter Andern Ildephons sagt: „welche Buchstaben den Namen Adam ausdrücken, die Zahlen aber geben 46. Daher die Juden im Evangelium, obschon nicht wissend was sie sagten, dennoch wahrhaftig vom Tempel des Leibes geredet haben." Ildephons hat das griechische im Auge, dagegen Barlaam die hebräischen Buchstaben oder syrischen.

Eine sehr sonderbare Stelle ist die, in welcher der König Abenner diejenigen seiner Weisen, welche in dem religiösen Disput schmachvoll unterlegen waren, im Angesicht mit Russ einschmieren liess. „Καὶ ἀσβόλῃ τὰς ὄψεις περιχρίσας." Dies hat Bezug auf Joel 2. 6. oder Nahum 2. 11, wo es heisst: Zerflossenes Herz und Schlottern der Knie und Zittern in allen Leiden und ופני כלם קבאו פארור was die Gelehrten verschieden übersetzten „Und aller Gesichter schrumpfen ein", aber in alter Zeit sah man פארור wie פרור an und übersetzte „und ihre Gesichter werden schwarz von Russ". Die LXX hat ὡς προσκαῦμα χύτρας Der Targum hat: אכרום, schwarze Farben (aus χρῶμα).

Hieronymus hat „vultus omnium in ollae similitudinem convertantur quae, igne combusta, nigredinem et fuliginem foedi monstret aspectus“. Der Syrer hat ähnlich.

Eine ähnliche syrisch-rabbinische Sage ist die, welche dem Serug (1. Mos. 11. 20) die Verfertigung der Bildsäulen zugeschrieben hat. In Barlaam wird erzählt, dass Serug die Verfertigung von Bildsäulen nur zur Ehre der Guten erfunden habe. Aber diese hatten Bildsäulen und Statuen bekommen. Nur durch den Missbrauch sei nachher der Götzendienst auf Antrieb des Teufels entstanden.

Hiermit wird Serug als Urvater Abrahams in Schutz genommen. Der Verfasser vermeidet auch, was die Chronik des Eusebius hat und in wieder anderer Weise bei Suidas ausgeführt ist — den Serug, was gegen die Schrift ist, von Japhet abzuleiten. Dies hat auch das christliche Adambuch, das Aethiopische, vermieden, welches nur bemerkt, dass in seinen Tagen die Verehrung steinerner Götzen in der Welt aufkam. Die ersten, die solche gemacht hatten, wären Khaliton und Helodon (statt Daedalos, Daedalus) gewesen. Auch hier ist offenbar, dass der Verfasser nicht aus den griechischen, sondern syrischen Nachrichten geschöpft hat.

Barlaam erzählt auch die bekannten Fragen von den drei Freunden.

Ein Mann hat zwei seiner Freunde immer geehrt, den dritten vernachlässigt. In der Noth eilt er zum Ersten. Er verleugnet — nur ein paar Lappen giebt er ihm mit auf den Weg. Der zweite bedauert, ihn nur eine Strecke begleiten zu können. Der Dritte, den er oft vernachlässigt, steht ihm bei und spricht: „ich werde Dir vorangehen, werde den Feind für Dich anflehen und Dich nicht den Händen Deiner Feinde überliefern“. Er deutet das. Der erste Freund ist der Reichthum. Der zweite sind die Verwandten. Der dritte Freund aber ist die Schaar der guten Werke, nehmlich Glaube, Liebe, Hoffnung und andre Mehr. In der christlichen Form erscheint es in den

Gesta Romanorum (c. 238), wo der dritte Freund Gott genannt wird.

Es hat diese Parabel keinen buddhistischen Ursprung, sondern stammt aus der Lehre der Juden von den guten Werken. Als solches findet sie sich in den einfachsten Formen im Jalkut zu Psalm 85, 2. und beruht auf der rabbinischen Auffassung des צדקה תציל ממות d. ist, wie sie es übersetzen: Wohlthätigkeit rettet vom Tod (n. 834), aber auch im Jalkut Jesaia 58. a., wo es aus dem Pirke R. Elieser entlehnt ist (n. 354), und heisst: „Die guten Werke sprechen zu ihm: Ehe Du ankommst, werden wir schon da sein, denn es heisst: Deine Wohlthat geht vor Dir her und die Herrlichkeit Gottes nimmt Dich auf.“ In dem Gebrauch des צדקה für ἐλεεμοσύνη scheidet sich die rabbinische Lehre von der Paulinischen. Letztere zeigt eben, dass die Rechtfertigung (צדקה) der Gnadenicht das Rechtthun oder Wohlthun vom Tode rette.

Der Verfasser des Barlaam hat das nicht erkannt, wie Viele Neuere, indem er das Jüdische Gleichniss wörtlich entlehnt und nur die christlichen Tugenden eingeschoben hat „die uns vorangehen und für uns den Herrn anzuflehen vermögen“.

Die andere Parabel, welche sich an diese anschliesst, hat denselben Sinn. In einer fremden Stadt pflegte man einen fremden Mann zum König zu nehmen, aber nur für ein Jahr, was er nicht wusste. War das vorüber, nahmen sie ihm alle Herrlichkeit und schickten ihn nackt und blos in eine ferne Insel in Verbannung. Aber einmal wählten sie einen klugen Mann, der sich unterrichten liess, sowohl über die Dauer seiner Herrschaft und den Ort der Verbannung. Als er das wusste, öffnete er die Schatzkammern und sandte viel Geld in den Ort der Verbannung, so dass er, als er auf die Insel geschickt ward, dort ein Wohlleben führte, während die Andern duldeten.

Barlaam deutet so den den Brauch der Welt undsich für den guten Rathgeber, der Prinz soll auf ihn hören. Diese Fabel ist viel erzählt worden aber der eigentliche Ursprung war, wie es scheint, nicht erkannt, nicht einmal von R. Bechai,

der sie auch bearbeitet. In der That soll die Stadt die Welt, das Jahr das Leben, der thörichte Mann den bedeuten, der an das künftige Leben nicht denkt. Der Weise denkt daran und sendet wie es beim Propheten heisst, die guten Werke voran. Josephus erzählt ausführlich von Königen der Adiabener, Izates und Monobazes, die zum Israelitenglauben getreten waren. Von diesem Monobaz hat nun der Talmud (Baba bathra 11.) folgendes Gleichniss. In einem Jahr der Dürre gab der König seine und seiner Väter Schätze zur Hilfe für Andere aus. Als nun Brüder und Verwandte zu ihm kamen und sagten: Deine Väter haben den Schätzen, die sie erbten, immer etwas dazugefügt, Du aber verschwendest Alles. Da sprach er: Meine Väter haben für unten gesammelt, ich sammle für die Höhe. Meine Väter haben für einen Ort gesammelt, wo ihre Hand herrschte; ich aber für einen Ort, wo keine Hand hinreicht. Meine Väter sammelten Dinge, die ihnen nichts nützten; ich aber solche, die mir Frucht bringen. Meine Väter sammelten Mammon, ich aber sammle Seelenschätze; meine Väter sammelten für Andere, ich aber für mich selbst. Meine Väter sammelten für diese Welt, ich aber für die Ewigkeit, wie Jes. 58. 8. „Es wird vor Dir hergehen die Wohlthat und die Herrlichkeit des Herrn wird Dich sammeln."

Der christliche Autor vermied den Namen; er benutzte etwa für die Jahrkönige den Gebrauch der Consuln oder Suffeten in Carthago (nach der gewöhnlichen Meinung); vielleicht spielte auch ein buchstäbliches Verständniss von Monos in dem Namen Monobazes mit.

2. Aber noch viel bedeutsamer sind die Namen der Personen, welche in der Erzählung vorkommen. Sie haben alle hebräisch-syrischen Charakter, der doch für unwahrscheinlich gehalten werden muss, da es eine Indische Geschichte angeht. In der That sind an ihnen Umwandlungen derselben Art, als die mit den Parabeln vorgenommen worden sind. Indische Namen aus der Geschichte Buddha's sind in die semitische Form umgestaltet worden. Es ist nicht unmöglich

sie zurück zu übersetzen; es erscheint mir das interessanteste und lehrreichste an der ganzen Betrachtung. Die Personen, die in Barlaam und Josaphat eine Rolle spielen, sind:

1. Abenner (Abner) der König in Indien.
2. Josaphat, sein Sohn, der sich zur Wahrheit bekehrt.
3. Barlaam der Einsiedler aus Sennaar, der Josaphats Lehrer wird.
4. Barachia, welcher der Nachfolger Josaphat's wird.
5. Sardan, ein Oberster am Hofe Josaphat's.
6. Araches, ein hoher Würdenträger und Beamter des Abenner.
7. Nachor, ein Einsiedler, welcher erst feindlich, dann ein Anhänger ist.
8. Theudas, ein schlaues Werkzeug des Abenner zur Verführung.
9. Der Apostel Thomas.

Wir beginnen mit Barlaam, dessen Name sonst nie vorkommt und wie es scheint dem Bileam, Balaam nachgebildet ist. Er wird als Einsiedler von hoher Weisheit beschrieben; aus welchem Volk er entsprossen war, kann nicht gesagt werden. Er hatte seinen Aufenthalt in Sennaar und war ein Priester. Er beschreibt die Kleidung des Asceten „Unsere Kleidung aber besteht aus härenen Gewändern und Fellen oder Palmblättern, alle ganz alt und aus vielen Stücken zusammengestellt, die unser schwaches Fleisch sehr kasteien."

Es ist dies aus der Geschichte der alten christlichen Asceten. In der Geschichte des ersten Eremiten in Aegypten, des Paulus von Theben, wird ebenso berichtet: dass ihm der Palmbaum Speise und Kleidung gab. (Cibum et vestimentum ei palma praebebat.)

Dasselbe wird auch von den Buddhistischen Asceten berichtet: „Vitâçôka trifft einen solchen. Er ist von fünf Feuern umgeben. Er leidet grosse Quälereien. Wie lange wohnst Du hier, fragt der Fürst. Zwölf Jahr, antwortet

Jener. Wovon nährst Du Dich. „Von Früchten und Wurzeln.“ Was ist Dein Gewand? „Bast und Blätter von Darbha.“

Er zeigt dem Prinzen, wie sein Leib hager geworden durch die Askese, von Sonnengluth schwarz; die Haut über die Knochen, wie ein über Rohrstäbe gespanntes Fell. Ein rauher härener Gurt ging ihm von den Lenden bis an die Knie und ein gleiches Obergewand hing ihm von den Schultern.

Wir haben schon oben berichtet, dass der Manteltausch zwischen Barlaam und Josaphat auch eine grosse Bedeutung in der Legende Buddha's hat. Es ist Kaçyapa, welcher mit Buddha die Kleider wechselt. In der tibetanischen Biographie heisst es „Kaçyapa folgte ihm nach und breitete seinen Mantel auf dem Sitze Bhagavants (Buddha's) aus“. „Kaçyapa, (sprach jener) Dein baumwollener Mantel ist breit und weich.“ O Bhagavant, geruhe denselben in Folge Deiner Barmherzigkeit von mir anzunehmen. „Kaçyapa, Du aber nimm mein geflicktes Staubgewand.“ „Ich werde Bhagavants Gewand entgegennehmen.“

Das Gespräch zwischen den Beiden ist dem ähnlich, welches Barlaam und Josaphat mit einander beim Abschied fahren. Josaphat bittet ihn, ein Gewand zur Bekleidung anzunehmen, und ihm dafür das reiche Kleid zu geben, das er trägt. Barlaam will aber kein köstliches, sondern nur ein schlechtes.

Vergleicht man diese Gespräche, so ist Barlaam = Bhayavant und Kaçyapa = Josaphat, was nicht auffallen kann. Kaçzapa ist nach der Legende bald Buddha selbst, bald einer seiner Schüler und zwar sein Hauptanhänger.

In Lalitavistara ist er der sechste Buddha von Çakyamuni und heisst „reiner Glanz und ohne Fleck“. In einer Sage von Tibet ist der uralte König Mahaschakuli der Vater Buddha's und der Vater seiner Gattin (Buddha's) jetzt Odsrung, das ist Kaçyapa. Ebenso wird in der tibetanischen Geschichte von einem grossen Lehrer Kaçyapa erzählt, zu dem Gautama kam (Buddha), der sich aber vor ihm nicht beugen wollte, bis er durch Wunder überwunden

wird. Derselbe Kaçyapa gilt als der erste buddhistische Oberpriester, der Buddha nachfolgt. In der Legendenfülle der Buddhisten ist schwer eine Scheidung zu machen. Auch kann, wie schon oben bemerkt, die Geschichte des Prinzen nicht völlig identisch sein der Geschichte des Gautama, weil die modernen Legenden keinen Lehrer für Buddha in solcher Weise annahmen, wie er etwa für Açoka erscheint. Der mythische Buddha weiss Alles von Jugend auf. Es fliessen daher in der Legende Bhagavant und Kaçyapa zusammen. Und Buddha ist Barlaam und Josaphat zugleich, wie Kaçyapa das ist. Barlaam ist daher gebildet aus B' Lama, der Hohepriester des Lamaismus, dessen Namen Foucaux übersetzt „als ohne Oberen". Er ist der höchste Priester und Lehrer. Der als Königssohn, wie Buddha, zum Glauben durchbrechende, heisst im griechischen Text Joasaph. (Nur der lat. Text hat Josaphat.) Der christliche Erzähler hat diesen biblisch klingenden Namen aus Kasyapa gebildet. (Joasaph = Kasyaph). Es giebt eine Legende, dass, nachdem Buddha gestorben ist, Kâçyapa kommt, noch einmal seine Füsse zu sehen und in Folge dieses Wunsches erheben sich diese aus dem goldenen Sarge. Joasaph hat auch in „Barlaam", den Leib seines christlichen Vaters begraben. Der Name Joasaph kommt sonst nicht vor. Er steht nicht für Joseph — welcher Name diese Form nie erhielt. Es kommt zwar in der LXX. ein Joatham für יותם (cf. auch Matth. 1. 9.) und bekannte Namen ähnlicher Bildung sind Joannes (Johannes für יוחנן) Joachim, wie Joachaz, Joada, aber ein Joasaph ist unbekannt. Es mag daher gekommen sein — dass die lateinische Version dafür Josaphat als den bekannten Königsnamen gelesen hat. Um desswillen kann man ihn aber als den ursprünglichen annehmen, der von dem Erzähler aus dem Griechischen umgebildet worden ist. Es ist dabei nicht ungelehrt vorgegangen; die Silbe Joa steht für יהו, den Gottesnamen der Hebräer.

Kaçyapa wird wiedergegeben als „Hüter des Lichts". (Odsrong). Als Buddha geboren ward „erhellte die Welt

ein vollkommen reines Licht, vor dem Sonne und Mond erblassten". Wenn Buddha wandelte, heisst es in einer Notiz hing über ihm „ein grosser göttlicher Schirm von weisser (Licht) Farbe", — oder in einer andern: „als der Bodhisattwa geboren ward, hielten die Götter über seinem Haupte einen weissen Schirm". Als Buddha nach Bodhimanda ging, da verbreitete sich aus seinem Körper ein Licht solcher Kraft, dass durch das Licht alle Schmerzen geheilt, alle Unruhe aufgehoben, alle üble Empfindung vernichtet wird." In Bodhimanda, als Buddha sass, verbreitete er das Licht, welches man „die Ermahnung (exhortation) des Bodhisattwa nennt, und durch dieses Licht, auf zehn Punkten des Raumes, von allen Seiten werden die zahllosen und masslosen Felder des Buddha, umgeben von den Elementen der Dharmas, eingehüllt durch die Grenze des Himmels, alle erleuchtet."

Buddhas Natur strahlte überall Licht aus. In einer früheren Erscheinung hiess er schon tibetisch: Scheirab-Od, Licht der Weisheit. Er war eben das Buddhistische Licht der Welt.

In „Barlaam und Josaphat" heisst nun der Vater Josaphat's Ἀβεννήρ (Abenner, deutsch Avenier); es ist das die griechische Form des Hebr. אבנר (2. Sam. 3 etc.); es wäre seltsam, wenn der Erzähler ohne besondere Beziehung gerade diesen Namen, dessen Träger in der Schrift kein König war — hier zum Vater Josaphats erkoren hätte. Aber Abner heisst hebr. „Vater des Lichts", wie es im Hieronymianischen Buch der Namen heisst: Abenner pater meus lucerna vel pater lucernae"; Name und Deutung entsprechen dem Legendarischen Vater Buddha's sehr genau. Dieser wird überall genannt „Çuddodhana" und der Begriff der Reinheit ist darinnen ausgedrückt. In Lalitavistara heisst es: „Der König ist rein von Abstammung durch seine Mutter, rein durch seinen Vater; er besitzt eine reine Frau; er hat sich nicht befleckt in dem Ziel seiner Werke." Uebersetzt würde sein Name wohl „Reich an Reinheit" lauten (Hagnodoros). Die Reinheit ist aber der Ursprung

des Lichts. Unbefleckt ist der Quell aus dem sie stammt. Es war also eine glückliche Wendung und Umsetzung ins Biblische, wenn die „Fülle der Reinheit" in den Vater des Lichts übertragen wird.

Als Josaphat auszog — und sein Reich verliess, heisst es: „Er vertheilte am achten Tage all sein Gut unter die Armen so dass Niemand mehr in Dürftigkeit blieb". Mehrfache Segen von Buddha in früheren Gestalten offenbaren die Idee, in welcher Buddha soviel geben möchte, dass Niemand mehr leidet. Ein sehr merkwürdig Mährchen (der Weise und der Thor p. 230 etc.), das wir später behandeln werden, hat daraus seine Tendenz.

Als Josaphat in der Wüste seinen Lehrer Barlaam sucht und findet, erkannte er ihn, da sein Aeusseres dieselben Kennzeichen an sich trug (*τοὺς χαρακτῆρας μάλιστα τῆς ὄψεως ἔχοντα τούς αὐτοὺς*). Es bezieht sich offenbar auf die sogenannten 32 Kennzeichen Buddhas. Durch das viele Fasten, das er anfänglich übte, waren sie fast verschwunden, und nun kommen sie allmählich wieder zum Vorschein.

Zu seinem Nachfolger ernannte Josaphat den Barachja; es kann auch dies kein blos erfundener Name sein. Vielmehr ist dieser ebenso wie die früheren Namen ein ins Biblische umgewandelter. Im Indischen war es gar kein Name, sondern nur der Ausdruck für Nachfolger — nämlich Uparaga, uparadja, uparacha, woraus der christliche Erzähler den Namen Barachya gebildet hat.

Denn verstecken will er die heidnische Quelle; dass es ein Uebertragen ins Christliche sei, soll nicht hervortreten. Die Namen sollen daher eine biblische Form gewinnen; dasselbe lässt er hervortreten in der Historie, durch die jene Persönlichkeiten genannt werden, welche er Zardan (*Ζάρδαν*) Araches (*Ἀραχής*) und Nachor (*Ναχώρ*) nennt.

Zardan wird Einer der Hofbeamten genannt, welcher vom König Abenner dem Josaphat an die Seite gegeben war; dieser hatte über den Umgang des Prinzen mit Barlaam endlich gesprochen; der Prinz hatte ihn nämlch hinter dem

Vorhang zuhören lassen, was er mit Barlaam sprach. Er war nicht dadurch gewonnen worden, wusste aber nicht, was er thun solle. Da zog er sich mit krankem Herzen in sein Haus zurück. Der König schickte einen Arzt zu ihm; dieser konnte dem König nur von dem Zustande grosser Niedergeschlagenheit melden. Endlich that er dem König kund, was er von Josaphat erfahren. „Ein schlimmer Mensch und Gaukler (*πονηρός γὰρ ἄνθρωπος καὶ γόης*) — kam und verkehrte mit deinem Sohn.“ Es sind auch darin buddhistische Reminiszenzen. Ein Minister Dawa tschenpo, wie die tibetanische Lebensbeschreibung erzählt, kann es nicht ertragen, dass das Haupt des Königs Daod genommen werde, aber, „als er alle Mittel der Ueberredung und Bitte vergeblich erschöpft hatte, verlor er, von Schmerz und Gram überwältigt, die Besinnung; sein Herz zersprang in sieben Theile und er starb“. Wie Zardan von Barlaam als einem Zauberer spricht, so haben die feindlichen Brahmanen (Thirtyas) von Buddha geredet und es giebt der Legenden über Zauberkämpfe mit ihm Mehrere. Es war eine Sanskritüberlieferung, aus welcher der Name Sardan die biblische Form erhalten. Er war ein Hofbeamter; im Ramajana werden die Hofbeamten, „Thirtani“, als solche aufgezählt, daraus ist ein Zardan (thirtan) geschaffen worden. In Zardan klangen dem Erzähler syrische Namen an. In syrischen Akten kommt der Name Sardan, Sardanā (wie Sardanapalos) als fürstliche Namen vor.

In „Barlaam und Josaphat“ wird nun weiter erzählt, dass, als der König Abenner dies von dem Hofbeamten erfahren habe — er den Araches kommen liess „der nach dem Könige das höchste Ansehen genoss und als der Erste in allen geheimen Berathungen galt“. Araches ist leicht erkennbar in der Würde des Arhat oder Archat. Es war das eine, bei den Buddhisten überall vorkommende geistliche Würde; da der Zusammenhang des Sanskritischen arh mit griechisch *ἄρχομαι*, *ἄρχων* offenhar ist, so war seine Urbedeutung offenbar die eines Würdenträgers überhaupt. Burnouf hat mit Recht der Combination von Bohlen

beigestimmt, dass er die Aritonier (Ἀρίτονοι in einem Fragment des Nicolaus von Damascus) als Arrhitonier (Ἀῤῥίτονοι, wie gelesen werden muss) mit den Arhats an sich und mit den Σεμνοί, den Ehrwürdigen identificirte, allein es ist ebenso bekannt und von Bournouf entwickelt (Lotus p. 287) dass die Buddhistischen Autoren Arhat erklären, als wenn es ari-hat „Mörder des Feindes" bedeutete: die Tibetaner geben es als dgra-btschom-pa „Sieger des Feindes", die Chinesen als Bekämpfer der Feinde wieder.

Diese Deutung spiegelt sich in der Schilderung des Araches wieder, welcher der Mörder und Bekämpfer der Feinde wird — hier im Sinne des Königs Abener gegen die Einsiedler. Der Zorn des Königs, dass sein Sohn die Bettlerlehre angenommen, spiegelt sich in der Erzählung vom Zorne Çuddodhana's, der zu seinem Sohne erbittert sagte: „Warum thust du mir die Schande an? Weshalb musst du dir denn Nahrung erbetteln?" „Weil meine Lebensregel es so verlangt, mächtiger Fürst" war die Antwort, „Aber" sprach der König: „Unser Geschlecht ist ein hochansehnliches Geschlecht von Königen, worin noch nie ein Bettler gewesen ist."

Die Verfolgungen, die Araches im Auftrage des Königs ausübt erinnern an die, welche Ajataçatru auf Anreizung Dewadatta's gegen Buddha richtet. Doch scheinen in Bezug auf die Schilderung der Jagd, die auf die Einsiedler gemacht wird, alte Berichte zu Grunde gelegen zu haben, welche so genau von der buddhistischen Legende nicht mehr erzählt werden. Doch ist ihr Ursprung aus dieser durch zwei verschiedene Notizen offenbar.

Der Oberste der Einsiedler trug nach dem griechischen Erzähler einen Sack aus Haaren (πήραν τριχίνην) voll mit (Gebeinen) Ueberresten „Heiliger Väter". Es erinnerte das an die Çarira's, die Reliquien Buddha's und der frommen Gläubigen, von denen es heisst „dass sie verehrt werden durch Götter und Menschen mit Andacht und religiösem Glauben" (Foe, Koue, Ki p. 229). Von dem Könige Açoka wurde vorausgesagt, er werde dem Çarira (den Reliquien

Buddha's in ausgedehnter Weise Opfer bringen; er wird auf einmal vierundachtzigtausend Stupa's für sie errichten. (Weise und Thor p. 218.)

Noch merkwürdiger — wie die Erwähnung des Çarira — auf deren Vergleichung mit dem Reliquiendienst der Kirche wir noch zurückkommen, ist folgender Umstand.

Araches giebt dem Könige Abenner folgenden Rath: er kennt einen bejahrten Einsiedler Namens Nachor, der dem Barlaam ähnlich sah, der aber der Religion Abenner's angehöre — der müsse veranlasst werden, als gleichsam gefangen, sich für Barlaam auszugeben; wenn nun ein Wettkampf veranstaltet wird in Saehen der Religion so soll Nachor scheinen in Barlaam's Gestalt das Christenthum zu vertheidigen; er muss aber dabei unterliegen, dann wird dies auf Josaphat solchen Eindruck machen, dass er selbst von Barlaam abfallen werde, der zuletzt seinen eigenen Irrthum gestehen wird. Durch solche Täuschung würde man mehr gewinnen, wie durch allen Zwang. Der König versucht diesen Rath auszuführen — aber es misslingt; Josaphat erkennt die Täuschung und Nachor muss wie Bileam gegen seinen Willen das Wort der Wahrheit lehren, und wird zuletzt selbst bekehrt.

Solche Täuschungen durch die Annahme der Gestalt eines andern sind in der Buddhistischen Legende sehr häufig. So wird von Buddha folgendes erzählt: „Ayataçatrn, Devadatta, die bösen Minister und die sechs Tirthyas . . . . verbanden sich gegen Bhagavat; die Zahl der Ungläubigen wächst, worüber ein alter Minister sich freut. Die Brahmanen richten in der Mitte des Marktes ein Opfer an und halten ein Gebet zu Çakra. Da nimmt Bhagavat die Gestalt Çakra's (Indra's) an und erscheint in ihrer Versammlung. Rasch verbreiten die Brahmanen, dass Çakra selbst zum Opfer gekommen sei. Da nimmt Bhagarat seine eigene Gestalt an, trägt die neue Lehre vor und bekehrt 62000 Brahmanen. — Diebe wollten einmal einen Krüppel dem Jakscha (bösem Genius) opfern, da kam Bhagarat in der Verkleidung eines Jakscha, wie es heisst „den Buddha's

unsichtbar und unbewusst“ und sprach: „lasst den Krüppel los.“ Dann trug er ihnen die eigene Lehre vor, worauf 500 Diebe sich bekehrten und Arhats wurden.

Der Nagakönig Elâpatra ging in der Gestalt eines Kakravartin (Weltherrschers) zum Bhagarat. Der aber erkannte ihn und sprach: Thörichter Mann, der Du aus der Mitte der Schüler des Buddha Kaçyapa jener Naga geworden! Bist Du gekommen, um meine Umgebung zu täuschen? Geh! streif Deine Maske ab und erscheine in der eigenen Gestalt.“

Eine sonderbare Geschichte wird erzählt, wo der Genius eines von der Königin zerstörten Bildes dem Könige darum schaden will und ihm deshalb einen Geist (Rischi, Drangsrong) zum Feinde dadurch macht, dass er sich als diesen Drangsong verkleidet, um dann Wünsche zu hegen, die denen des Echten ganz entgegen sind. Der König, der das nicht weiss, bringt dem Rischi dadurch falsche Opfer und wird deshalb ihm verhasst und muss leiden. Dabei erscheint das Seltsame, dass der Schutzgenius des Palastes des Königs die Verstellung wohl kennt — aber nachgeben und den Betrüger einlassen muss, weil der König die Maske nicht durchschaut. Sehr lehrreich ist die folgende Historie:

Ein Weiser, Upagupta, spricht zu Dud, dem Versucher: man sagt, Du kannst Dich in Buddha's Gestalt verwandeln. Zeige sie mir! Dud sagt: Gut, ich will es thun, aber hüte Dich, dass Du Dich nicht vor mir verbeugst. Er verwandelte sich nun in die Gestalt Buddha's und Upagupta, davon hingerissen, will sich verbeugen — da war Dud wieder in seiner eigenen Gestalt und sprach: Du wolltest Dich ja nicht verbeugen! — Es ist nun seltsam, dass dieser „bejahrte Einsiedler“, der den Betrug übernimmt, Nachor (Ναχώϱ) genannt wird. Die indische Urquelle konnte von einem Naga geredet haben, wie sich oben einer in göttlicher Art vorstellt. Der Name Nachor lag dem syrischen Autor nahe, wie der von Serug aus dem Geschlechte Abrahams, — aber gebildet hat er ihn offenbar als Ein-

siedlernamen aus *Α—Ναχωρ—ήτης*, aus a—nachor—eten und nur darum, weil er ihn Nachor nannte, gab er ihm auch astronomische Kenntniss, welche die Legende dem Thara und seinem Geschlechte zuschreibt.

Noch sicherer und lehrreicher wie das andere, stellt sich die Geschichte von Theudas in eigenthümlicher Uebertragung dar. Als nehmlich auch der Plan den Josaphat durch die Täuschung des Nachor zu gewinnen misslungen war — und dieser nicht sowohl den Barlaam als vielmehr den Balaam darstellte, der gegen seinen Willen die Lehre jenes selbst vertheidigt — suchte Abenner die Künste des Theudas selbst auf. Dies war ein Zauberer, der mit magischen Künsten Bescheid wusste (*μαγικαῖς σχολάζων τέχναις*). Diesen schätzte der König Abenner sehr als seinen Freund und Lehrer. Er wird ganz als Gegenbild Barlaams dargestellt. Er ist auch ein Einsiedler und kommt auch zum Könige mit einem Palmenstab und Schafskleid (melotarion), wie die heiligen Asketen tragen. Das Melotarion oder Melote zogen die Mönche an, wenn sie in die Einsamkeit treten; es wird von Antonius, Pachomius, Serapion, Athanasius und Andern erwähnt (Acta Sanct. Jan. II. 120). Ebenso tragen sie Palmenstäbe. Als Macarius einst bei Antonius schöne Palmen sah, die er gepflanzt, wollte er einen Palmenzweig. Antonius sagte: Dü sollst nicht gelüsten. Aber Macarius sollte einen haben, darum ward Antonius gestraft, dass alle seine Palmen verdorrten (Acta SS. Jan. I. 85).

Theudas veranstaltet nun mit dem Könige Opfer und indem er nun höchst wichtig ihm ein unausbleiblich folgenreiches Mittel verkündet, die Entschlüsse Josaphats zu brechen, räth er ihm, den Prinzen mit Frauen zu umgeben, die schön und verführerisch seien. Er werde durch einen Dämon die Sinnenlust entzünden lassen und erzählt ihm dabei die Geschichte von einem in Unschuld erzogenen Knaben, der nichts kannte von der Welt, auch noch keine Frau gesehen hatte. Als er nach dem zwölften Jahre in die Welt geführt ward und auch Frauen sah, fragte er nach ihren Namen. Die Diener nannten sie scherzweise: Daemonen.

Als nun später der Vater den Sohn frug, was ihm von Allem bei seinem Ausfluge am besten gefallen hatte, sagte der Knabe in Einfalt: die Dämonen.“ Theudas wollte den König dadurch von der dem Menschen innewohnenden Sinnlichkeit überzeugen, was der gute Mann ohnedies wissen konnte. Das Histörchen ist bekanntlich von Boccaccio (Einl. zum 4. Tag) wiedererzählt worden. Der unschuldige Knabe frägt den Vater um den Namen der Frauen, der Vater weicht erst aus, will nicht, dass er sie ansehe; sie seien eine schlechte Sache (ch'elle son malacosa). Als aber der Sohn drängt, sagt er, sie hiessen „Gänse“ (papere); die Pointe ist nun, dass der Sohn später, als etwas, was ihm lieb sei, eine dieser Gänse sich erbittet. In dieser Form ist das Histörchen auch in ein mhd. Gedicht, „das Gänselein“, übergegangen (von der Hagen. Gesammtab. 2. XXIII p. 41 etc.). Dass den Heiligen die Daemonen unter der Gestalt von Frauen erscheinen, wird oft erzählt. Dem Sohne eines frommen Eremiten, der in Unschuld erzogen ist, erscheinen die Daemonen im Traume als Frauen. Als er darauf in der Stadt, wo er mit dem Vater ist, Frauen sieht, sagt er, so hätten die Daemonen ausgesehen. Da eilte der Vater mit ihm in die Einsiedelei zurück und sagt ihm, es seien Mönche gewesen. (Vgl. Landau, die Quellen des Boccaccio, p. 70.) Cäsarius von Heisterbach erzählt von einer Nonne, die so unschuldig und unwissend im Kloster erzogen war, dass sie nicht zwischen einem Vieh und einem Saecularen unterscheiden konnte. Da sah sie einmal eine Ziege. Was ist das, frägt sie eine Andere und diese antwortet scherzhaft: das sei eine saeculare Frau (nehmlich keine Nonne); wenn dann solche alt werde — bekämen sie Bart und Hörner. Und das Mädchen glaubte es.

Dies Beispiel hätte Theudas nicht anführen können.

Man will nun dies Mittel gegen Josaphat anwenden, aber es gelingt nicht; aus dem Fall durch eine reizende Dämonin, in welche der betrügerische Damon gefahren war, wird er durch Gebet errettet. Grauenhafte Wesen führen ihn im Geist zuerst in die goldene Stadt des

Paradieses; er will da bleiben, aber sie dulden es nicht, denn erst nach vielem Schweiss und Leiden werde er dies können und sie zeigen ihm im Geist auch die Hölle, als den Ort, wo Feuer und Wasser sich offenbaren zur Strafe für die Sünden. So ward Josaphat gerettet.

Wie es Josaphat ergeht, lässt die Buddhalegende auch den jungen Siddharta erfahren. Sie kennt eben einen Versucher, welcher der besondere Geist der Sinnlichkeit ist. Durch diese soll nun Siddharta schon als Jüngling an seinem Asketenberuf gehindert werden. Schöngekleidete Frauen sollen ihn verführen, aber als sie schlafen, zeigt sich ihre Hässlichkeit. — Der Versucher hat drei Töchter, als sie sahen, dass der Vater betrübt ist, weil der Buddha siegt — sagen sie: Lieber Vater, wir sind Frauen, wisse das wohl. Gleich werden wir ihn in die Fesseln der Liebe schlagen und zu Dir führen. Sei unbesorgt. Aber es gelingt nicht.

Ein anderes Mal verwandelt sich der Versucher in ein überaus schönes und reizendes Weib und erschien unter den Versammelten um die Buddhalehre zu zerstören. Die Augen aller werden auf das junge Weib gerichtet und das Anhören war vergessen. Da wurde das magische Weib in ein Todtengerippe verwandelt.

Der Versucher heisst Sanscrit: Mâra, chinesisch Mo, Mongolisch Simnou, bei den Mandschu Ari — und in der tibetanischen Ueberlieferung Dud. Daraus ist Theudas (mit Beziehung auf Apostelgeschichte V. 36) gebildet. Ich führe dafür die Bemerkung von Klaproth an, weil sie mir die präciseste scheint. „Mâra sind die furchtbarsten Feinde des Buddha und seiner Lehre, welche doch namentlich die Sinnlichkeit zu überwinden gebietet. Das zu verhindern, gebrauchen sie eine Fülle schädlicher Mittel. Sie nehmen deshalb oft die menschliche Gestalt an und erscheinen in der Welt als häretische Philosophen, Verführer und Tyrannen.“

Sakyamuni hatte selbst viel von ihrer Verfolgung zu leiden und sein Oheim Devadatta, welcher ihm entgegen

ist auf alle Weise, wird als ein Ausfluss des Mâra betrachtet.

Auf die Erklärung der Namen Mâra und Dud, hoffe ich noch zurückzukommen. Der Erzähler hat nicht eingesehen, dass es die Abbilder des Diabolos sind und sich um des Namens willen von Dud zu Theudas gewandt.

V.

Als eine der wichtigsten Notizen mag angesehen werden, dass er erzählt, es habe der Apostel Thomas auch in Aegypten Einsiedeleien angelegt; dann wäre er auch zu den Indern gekommen und hätte diese bewogen, alles zu verlassen und Wüsteneien zu bewohnen. Was hier von einer Mission des Thomas nach Aegypten erzählt wird, kann nur aus den Akten des Archelaus über Manes entlehnt sein, wo dessen Schüler Thomas nach Aegypten gesandt wird. Wenn ausserdem berichtet wird, dass Thomas wie in Aegypten, so in Indien Einsiedeleien gegründet habe, so erkennt man den buddhistischen Hintergrund. Die Einsiedeleien der christlichen Asceten in der Thebais und die Einsiedeleien der Buddhisten in Indien, werden dem einen Thomas zugeschrieben, auf welchen die Sage von dem Buddha Gotama ohne Zweifel übergegangen ist.

Der Erzähler von Barlaam und Josaphat ist aber dabei durchaus nicht original. Der ganze Sagenkreis, welcher das sogenannte Apostolat des Thomas nach Indien umgiebt, ist davon abhängig. Christen kamen gewiss zeitig auch bis nach Indien, aber dass grade dem Thomas Indien übergeben, dass er ein Weltapostel in der Sage geworden ist, der beinahe die Thaten Pauli verdunkelt, datirt nur aus der christlichen Umwandlung des Gotama in seinen Namen. Es fehlen die Momente nicht, dies im hohen Grade wahrscheinlich zu machen.

In den Akten des Archelaus (Routh Rell. 5. 191) heisst es „damals hielt es Manes für gut, seine Schüler ..... durch verschiedene Städte und Oerter zu schicken ..... und Thomas wollte die Gebiete Aegyptens einnehmen, Addas Scythien, Hermas sollte allein bei ihm bleiben." Diese Akten sind aber selbst ein Aktenstück sonderbarer Art. Sie stellen zwar die Vorgänge einer Disputation des Bischofs Archelaus mit Manes dar — sie können aber nicht für eine christliche Schilderung einer solchen gelten. Vielmehr gleichen die Akten ähnlichen Disputationen, wie sie mit Juden vorgegangen sein sollen. Die Altercatio eines Juden Simon mit einem Christen Theophilus, die Harnack jüngst neu publicirt hat, ist davon ein sprechendes Beispiel. Es sind Traktate des eigenen Glaubens gegen die Gegner des Bekenntnisses. Die Gegner werden nur dramatisch eingeführt, um die eigene Meinung darzulegen. Sie kommen wenig in Betracht, sprechen ihre Sätze kurz aus und werden schnell besiegt. So auch hier. Im Hause eines reichen Mannes Marcellus findet eine Disputation statt und zwar vor vier heidnischen Richtern (religione gentiles p. 72). Aber Manes redet sehr wenig. Archelaus hat meist das Wort und was das drolligste ist „die vier Heiden" heissen Judices und geberden sich, obschon Heiden, als wirkliche Richter über den Streit eines Bischofs mit dem Sektirer. Nicht allein aber das; sie reden selbst mehr wie Manes, fahren diesen an: du Manichäer"; obschon Heiden entwickeln sie eine grosse Kenntniss des Evangeliums, citiren Stellen des neuen Testaments (p. 93) gegen Manes und nur künstlich wird, um sie weiter predigen zu lassen, hinzugefügt „sicut ex te comperimus", als wenn sie erst von Manes die Stelle gehört hätten, die er gar nicht citirt. Es wird ein Briefwechsel mitgetheilt zwischen Manes und Archelaus — aber wer wird glauben, dass Manes seinen Brief begonnen haben wird: „Manichaeus Apostolus Jesu Christi dem Marcellus" oder dass Marcellus geantwortet haben wird, bevor eine Disputation Statt hatte: dem Manichaeus. Marcellus, ein berühmter Mann" etc. Die Disputation geht vor-

in einer Stadt Mesopotamiens. Trotzdem heissen die Einwohner Marcellus, Manippus (wahrscheinlich Menippus, Epiphan. hat Masippus), Aegialeus, Claudius, Cleobulos. Dass der Tractat wörtlich übersetzt sei, lässt wenigstens sein Autor nicht merken. Er sagt blos, als Archelaus (elevata in modum tubae voce sua) den Lärm gestillt hatte, „weil es eben dem Marcellus gefiel, diese Disputation aufzunehmen und aufzuschreiben, konnte ich nicht widersprechen, vertrauend auf die Güte der Leser, weil sie Nachsicht geben werden, wenn die Sprache unerfahren und bäuerisch klingen wird. Nur das haben wir im Auge, dass die Kenntniss der Thatsache keinem Studirenden entgehe“ (p. 141). Aber dass dieser ich Archelaus ist, kann nicht behauptet werden. Er stellt sich als Augenzeugen dar, dann aber als ein sehr willkürlicher und einseitiger. Der Autor lässt einmal den Archelaus zu Manes sagen (p. 134): Du barbarischer Perser hast keine Kenntniss der Griechischen, der Aegyptischen und Römischen Sprache und auch keiner Andern; sondern die der Chaldäer allein, welche sonst gar nicht gerechnet wird (quae ne in numerum quidem aliquem ducitur).“ Es liegt darin eine Verachtung der Sprache, die doch gerade in Mesopotamien geredet wird, was sehr auffällt. Daher haben die Christen alle griechische und lateinische Namen. Jedenfalls kann aber doch dann die Disputation selbst, hätte sie statt gehabt, nicht anders als chaldäisch gelautet haben oder persisch. Und in persischer oder syrischer Sprache vorliegende Nachrichten müssen zu Grunde gelegen haben. Dies bezeugen die Namen solcher Männer, die er als aus der Umgebung des Manes, den er einen Perser nennt, bezeichnet, aber auch diese sind in eine klassische Form übertragen worden. Da ist zuerst (p. 42) „Turbo, einer seiner Schüler, der durch Adda unterrichtet ist.“ Auf Adda kommen wir zurück. Turbo ist das Persische Durban (דרבן), ein Tempelpförtner im persischen Dienst.

Ein Anderer heisst Sisinnius (p. 184), was aus Sisines einem auch sonst vorkommenden persischen Namen gebildet ist (vielleicht aus שישה in der Bedeutung Zauberer, Gaukler).

Er redet dann von einem Parcus, einem Propheten und einem Labdakus, einem Sohn des Mithra, die den Manes beschuldigten. Parcus ist das Persische פּרואן Weiser (vgl. פּרהנר und פּרמנר cf. Hyde de rel. Pers. p. 362, 63). Für Labdakus bietet eine syrische Märtyrergeschichte einen seltsamen Anhalt. Dort heisst es (cf. Georg Hoffmann Auszüge p. 46): „Mani liess zwei Unkräuter aufgehen, welche hiessen Addai und Abdakhja." In diesem Abdakhja mit dem persischen Artikel erkennt man den Labdakus, der hier von Mani abgefallen ist. Der Erzähler hat bei diesen Erwähnungen offenbar für Namen gehalten, was nur die Würde ausdrückte. Dasselbe ist gewiss auch mit dem Namen Cubricus der Fall, den Manes zuerst getragen. Es dürfte sich darin der Name Ghebr finden, welcher als Feuerdiener und erst unter dem Islam als Ungläubiger aufgefasst wird. Hyde bemerkte (p. 359), dass die in Ispahan wohnenden Kaufleute von einer Sprache, die sie nicht verstehen, als von einer Ghebrischen reden, woher die Ausdrücke Guebrisch und Gibberisch in der Gascogne und in England kämen, was sehr zweifelhaft ist.

Viel interessanter als die eigentliche Disputation des Archelaus mit Manes, die eine sehr oberflächliche Kenntniss von der Lehre des Letzteren giebt, sind die Nachrichten, welche dem Autor von Sisinnius mitgetheilt sein sollen. Archelaus sagt: Lasst mich nun ein wenig auseinandersetzen, dass wenn ihr still zuhört, ihr erfahret, wer und woher, und welcher Art jener ist, der kam, sowie Sisinnius, einer von seinen Gefährten, mir mittheilte, welchen ich auch zum Zeugniss dessen, was von mir gesagt sein wird, so es gewünscht wird, herbeizurufen bereit bin, aber er verweigerte nicht es selbst zu sagen in Gegenwart des „Manes" (p. 184). Und in der That, was er mittheilt, ist an sich nicht falsch; es ist nur missverstanden und verzerrt. Es ist in das Schimpfliche gezogen, gerade wie der Name Manes selbst von Wahnsinn abgeleitet wird (wie man Epiphanes einen Epimanes spottend nannte).

„Manes wurde ein Erbe, heisst es, des Terebinthus, der

sich Buddha nannte, und von einer Jungfrau geboren und von Engeln auf dem Berge erzogen. Dieser hatte vier Bücher geschrieben, hatte gelehrt, was vor der Zeit gewesen ist, und wie die Seelen wieder in die Leiber zurückkehren. Er sei auf einen hohen Thron gestiegen und von Gott hinabgestürzt und von der Erde verschlungen worden." Epiphanius sagt: er habe sich mit veränderten Namen in der Sprache der Assyrer Budda genannt. Aber die Sache ist umgekehrt. Er hat sich Buddha genannt und man übersetzte ihn in der assyrischen Sprache mit Terebinthus. Es ist kein Zweifel, dass an den Baum gedacht ist, der Terebinthus Termenthus Pistakîa (Terpenthinbaum) heisst. Aramaeisch wird er Butem, Butma (בוטם) (בוטמא). genannt. Aus diesem ist mit gewohnter Veränderung von ט und נ ein Bitna oder Binta (בתנא = בנתא) hervorgegangen. Auch Pitakia (Pistakia), orientalisch Puttak, Futtak ist aus diesen Formen entstanden. Die Feinde der Lehre des Buddha nannten ihn nun wortspielend Terpentin, zumal die Terebinthe eine Anspielung auf Götzendienst hatte, wie es im Propheten Jesaia heisst (1. 29, 31): „Denn zu Schanden werden sie, ob der Terebinthen, die Eure Last sind und erröthen müsset ihr, ob das Gärten, die Euch gefallen," oder „Denn ihr werdet wie eine Terebinthe, an ihren Blättern welk und wie ein Garten, der ohne Wasser ist." An die bedeutungsvolle Verbindung Buddha's mit Bäumen war wohl dabei gedacht. Wir empfangen durch diese Notiz ein unerwartet Licht über Manes selbst. Er trat als ein Buddha in Persien auf; es klang ganz Buddhistisch, wenn er geschrieben haben soll, er sei zur Erhebung des menschlichen Geschlechts gekommen. Es sind Buddhistische Mythen, die von Terebinthus erzählt werden. Auch Hieronymus theilt mit (adv. Jovin. 1. 42. ed. Migne II. 273), dass Buddha der Sohn einer Jungfrau aus ihrer Seite entsprungen sein soll. Was von seinem Tode erzählt wird, theilt auch die Buddhalegende mit, wenn auch nicht von ihm, sondern von Suprabuddha, der ihm feindlich war. Dieser sagte: „Ich werde mich wohl hüten, während einer Woche die oberen Stockwerke

meiner Burg zu verlassen; dann kann die Erde mich nicht verschlingen. Er traf alle Vorsichtsmassregeln, die aber alle vergeblich waren, die Erde spaltete sich und er sank in den Abgrund."

Die Acta erzählen, dass Terebinthus zu einer Wittwe eingekehrt sei und bei dieser sein Erbe niedergelegt habe. Diese hatte dann den Cubrieus (den Manes) als Sohn angenommen. Von Gotama wird desgleichen berichtet, dass er in vordenklichen Zeiten der Sohn einer Wittwe gewesen sei, die er mit Selbstaufopferung erhielt. (cf. Hardy Manual. p. 92.)

Noch interessanter ist, dass, als der Lehrer des Terebinthus, der Buddha heisst, ein Scythianus genannt wird. Dieser habe von Pythagoras empfangen — er habe eine Frau gehabt aus der oberen Thebais, in Aegypten habe er seine Weisheit gelernt: „Er war sehr reich an Geist und Gabe, so wie die, welche ihn aus Tradition kannten, uns versichert haben." (p. 187.)

Aber Scythianus ist auch nur ein anderer Name für Buddha, nehmlich der von Sakyamuni. Sakya hat eine Beziehung zu den Saken. Dieses Volk, sehr bekannt, gilt als ein Scythisches. Herodot sagt: die Perser nennen alle Scythen: Saken. Solinus wiederholt dies mit denselben Worten (vgl. Brisson p. 616. Salmas. Exerc. Plin. p. 559 etc.). Was Manes von den verschiedenen Buddha's erzählt haben wird, das stellt er als Lehrer und Schüler zusammen oder er betrachtet die verschiedenen Namen Buddha's als verschiedene Personen. Er sagt, er stamme aus Scythien und sei doch von Saracenengeschlecht, womit er nur die Weise der Scythen zu bezeichnen scheint. Er sagt: Scythianus, weil damit das Barbarische für seine griechisch-lateinischen Leser mehr erkenntlich ist. Wenn in der Ausgabe von Routh gelesen wird, er sei nach Judaea gegangen, um sich mit den dortigen Lehrern zu unterhalten und sei daselbst bald gestorben, so ist India zu lesen, was Epiphanius bestätigt. Die Erzählung von seinem Reichthum stimmt mit der Buddhalegende zusammen. Nach der Birmanischen Erzählung spricht ein Buddha in Mitten von Vermögen

und Vergnügen (ed. Bigandet p. 15): Die Reichthümer, welche ich besitze, ghörten den Eltern meiner Eltern, aber sie haben sie nicht retten können von den Leiden, welche den Tod begleiten" und von ähnlichen Gedanken erfüllt, begab er sich in die Einsamkeit.

Der Kirchenvater Epiphanius hat noch mehr Nachrichten über Scythianus und die Lehre des Manes. Man erkennt daraus, dass die uns vorliegenden Acta seine Quelle nicht gewesen sein können. Ihm scheinen allerdings syrische Nachrichten gedient zu haben. Er schildert Scythianus als Kaufmann, der auf der Reise nach Indien, des Handels wegen, dabei ein grosses Vermögen erwarb. Kaufleute spielen in der Indischen Sage eine grosse Rolle. Fünfhundert Kaufleute kamen einmal zu Buddha und brachten ihre Kleinodien dar, worauf sie alle Gelonge d. i. Geistliche wurden (der Weise und der Thor p. 37). Als ein anderes Mal fünfhundert Kaufleute, die Kleinodien führten, in Gefahr waren, von einem Meerungeheuer verschlungen zu werden, riefen sie Buddha an und wurden gerettet (p. 726).

Aber Buddha war selbst in einfacheren Stadien seines Seins ein Seefahrer und Kaufmann. Dschinpa tschenpo (p. 235) sagt „Ackerbau, Viehzucht und Kaufmannschaft um Gewinn ist nicht meine Sache, aber ich bin gesonnen, aus dem Meere viel edle Kleinodien zu holen, um den Armen und Bedürftigen Wohlthaten zu spenden." Von demselben sagt nun Buddha: Dieser Dschinpa tschenpo bin ich nun selbst (p. 252). Dasselbe thut er als Gedon, worauf 500 Kaufleute sich zu ihm sammeln, um mit ihm Kleinodien zu holen. Buddha sagt: Dieser Prinz Gedon bin ich nur (p. 281). In einer alten Zeit war in dem Lande genannt Kasi, Gotama Bodhisat, ein Kaufmann, welcher handelte nach verschiedenen Plätzen mit einem Train von 501 Wagen. So zog er um zu handeln von West nach Ost, von Ost nach West. Es wird nun eine Geschichte von einem andern thörichten Kaufmann erwähnt, aber Buddha verkaufte seine Waaren um hohen Preis und man kam gut zu Haus (Hardy, Manual

p. 100—115). Solche Historien gaben den Grund, den Scythianus zu einem reichen indischen Kaufmann zu machen. Epiphanius, indem er von Scythianus noch weiter ausführlich erzählt, gebraucht die Wendung, „Wer eine Erzählung mitzutheilen beginnt, muss sie nach möglichster Kraft erzählen und aus den Quellen die Sache herleiten, woher die Wahrheit gefunden wird. Wenn nun auch der Redner der Schönheit der Rede entbehrt und des Wohlklangs der Worte, so wird doch dem Verständigen aus der Wahrheit der Sache das Gesuchte als wahre Geschichte bewiesen.“ Eine ähnliche Wendung haben auch die Akten (Routh. S. 141); sie scheint also in der gemeinschaftlichen Quelle enthalten gewesen zu sein. In dieser — die eine scharfe Schmähschrift gegen Manes gewesen sein muss, wird das Leben des Scythianus sehr herunter gezogen. Die Frau, die er geheirathet, sei ein schlechtes Weib gewesen, von schöner Gestalt aber üblen Sitten, die ihn durch ihre Reize verführt hat. Es kommen auch in der Buddhalegende wohl solche Frauen vor, doch hat nach dieser Siddharta jeder Versuchung der Töchter des Bösen widerstanden. Man suchte ihn durch so schmachvolle Ehc zu erniedrigen, wie dadurch dass man den Terebinthus Buddha zu einem Sklaven des Scythianus machte. Es wurde darin die buddhistische Lehre verspottet, die keine Kaste zurücksetzte und jeden annahm, der sich zu ihr bekannte.

Wenn man so die buddhistischen Gedanken im Hintergrunde sieht, so wird die Erscheinung des Marcellus klar — der als reicher Privatmann die Ursache und den Schauplatz der Disputation zwischen Archelaus und Manes darbot. Er sieht ganz aus, wie einer der reichen Hausbesitzer, die in der Buddhalegende vorkommen. Er ist gewissermassen das Gegenstück zu dem reichen Anathapinthika, dem Almosenspender, der den schönen Park und das Klostergebäude für Buddhas Werk herrichtete. Es wird erzählt, dass noch unter fünf andren Buddha's immer ein reicher Kaufmann sich ehrlich verdient machte (vgl. Buddhismus Kern übersetzt v. Jacobi p. 140).

Epiphanius schreibt ferner: Ausserdem fügt er anderes mancherlei fabelnd hinzu: „Einer der Fleisch esse, verschlinge gleichsam die Seele und, um Strafe zu empfangen, wird er in das Verschlungene verwandelt. Zum Beispiel, wer ein Schwein gegessen hat, werde selbst ein Solches, oder ein Stier, ein Vogel, oder irgend etwas sonst Gegessenes. . . . . Wer einen Menschen getödtet hat, geht nach dem Tode in den Leib eines Kelephos über, oder einer Maus, einer Schlange, oder etwas derartiges, wie er getödtet hat. „Dass dies, wenn auch in missverständlicher Weise auf buddhistische Lehre hinweist, ist offenbar. Ueber Zusammenhänge derselben mit Pythagoreischen Dogmen werden wir später einige Bemerkungen machen. Epiphanius sagt selbst, dass Scythianus Dogmen des Pythagoras entlehnt habe (LXVI, 2). Die Lehre des Manes bezieht sich auf das Verbot des Tödtens irgend welchen lebenden Wesens, eine der Hauptlehren Buddha's. Eine vortreffliche Stelle enthält hierüber das Buch „Der Weise und der Thor“ (Cap. 46, p. 379). „Die Sünde oder Tödtung des Lebens bewirkt, dass man während 100000 Jahren in der Hölle unaufhörliche Qualen erleiden muss, dadurch, dass man hirschköpfig, widderköpfig, hasenköpfig, kurz mit allen denkbaren Köpfen des Wildes versehen, während zahlloser Jahre von den Höllenwächtern beständig getödtet wird.“

An einer andern Stelle (p. 125) „Denn sowohl die Könige als ihre Beamten, wenn sie ihre Gewalt missbrauchen, Menschen tödten, launenhafte Handlungen verrichten und (damit) die Wesen quälen, werden in der Regel unmittelbar nach ihrem Tode als Meerungeheuer wiedergeboren, in deren Körper sich eine Menge Gewürm ansiedelt.“

„Die Frau des Hauseigenthümers Ssarpag, welche in ihren eigenen Körper verliebt war, wurde als Schlange in ihrem Körper wiedergeboren.“

„Im Thierreich wiedergeboren, heisst es (p. 179.), erwürgt, beisst und zerreisst Einer den Andern oder wird von Andern erwürgt und gefressen. Ein König — von dem Buddha sagt, dass er jetzt der sei, welcher einstmals gelebt habe — spricht: „In den Thiergeburten habe ich meinen

Körper unzählige Mal durch den Tod in gegenseitiger Tödtung vergeudet“ (p. 197). „Ein reicher Mann wurde wegen seiner leidenschaftlichen Neigung zu Geld als giftige Schlange, welche dieses Gold hütete, wiedergeboren“ (p. 221). Als einmal ein Geistlicher zu dem andern sagte: „Du bist ausserordentlich flink wie ein Affe, wird er während fünfhundert Jahre als Affe wiedergeboren“ (p. 35 u. 390).

Weil ein Gelong (Geistlicher) schlechte Reden gegen die Geistlichkeit geredet, wurde er als greulicher Wurm wiedergeboren (p. 401).

Epiphanius (p. 413) hat das seltsame Wort, dass wer einen Menschen tödtet, in dem Körper eines *κελεφός* übergeht — oder einer Maus, einer Schlange. Ueber den *κελεφός* ist viel gestritten worden. Salmasius hat festgestellt, dass es einen Aussätziger bedeute. Aber obschon der Aussatz in Indien nicht selten und als Strafe für die Sünde angesehen wird, so scheint es doch, dass hier an einen Aussätzigen nicht gedacht werden solle, wo von Thieren geredet wird. Epiphanius wiederholt dies p. 449 und gebraucht dabei immer die Aeusserung vom Uebergehen in „den Körper eines Aussätzigen“. Aber der Aussätzige ist ja auch ein Mensch, und so würde gesagt werden, wie sonst in der heiligen Schrift „ein solcher wird aussätzig“. Ich vermuthe daher, dass ein syrischer Urtext zu Grunde lag und statt כלב Keleph der Hund an „*κελεφός* der Aussätzige“ gedacht ward. Wiedergeborne in einen Hund erschienen nicht selten in den buddhistischen Legenden. Als einmal ein Gelong mit schöner Stimme zu einem Alten, der eine heisere Stimme hatte, sagte: „Deine Stimme klingt wie Hundegebell“ — da wird er selbst für 500 Jahre als Hund wiedergeboren (12.404). — Epiphanius sagt, dass, als Cubricus sich Manes genannt habe (Mani), so habe dabei ein Fügung statt gehabt; denn er habe sich den Namen vom Wahnsinn gegeben (*μανιῶδες ὄνομα*), obschon er selbst sich den Namen gab von dem Worte, das Babylonisch das Gefäss heisst, nämlich *σκεῦος*, wenn man es griechisch übersetzt.“ Allerdings heisst מן, מאן chaldaeisch und persisch das Gefäss, die kirchlichen Schriftsteller spielen

gern auf diese Bedeutung an. Man begreift darum, dass in den Acten des Archelaus namentlich der Apostel Paulus gegen Manes ins Feld geführt wird, denn Paulus wird das Gefäss der Auswahl (σκεῦος ἐκλογῆς) im besonderen Sinne von Christus genannt (Apostelg. 9, 15). In den syrischen Akten (bei G. Hoffmann p. 46). „Mani das Gefäss spie jegliches Böses, seine satanische Galle aus.“ Cyrillus aus Jerusalem hat (Cateches. 6) die Bemerkung, er habe sich Manes genannt, weil Manes auf Persisch bedeute Ὁμιλία und da er ein Redner zu sein schien, so habe er sich „Ὁμιλίτης“ genannt, Hyde (p. 284) sagt, er kenne kein Wort man, was Persisch homilia Versammlung heisse, aber Cyrillus meint die Bedeutung, Haus, Wohnung“ welche allerdings im Persischen מאנה vorhanden ist; davon kann er sich aber schwerlich einen Redner genannt haben. Ebenso wenig hat dieser Name etwas wie Fabricius meinte (zu Philastr. Haeres. 61) mit Turbo zu thun, das, wie schon bemerkt, nur aus dem Persischen Durban abzuleiten ist.

Suidas macht die lehrreiche Bemerkung „dass Manes sich auch Scythianus genannt habe und von Geschlecht ein Brahmane“ war; sein Lehrer wäre Buddha gewesen.“ Scythianus ist eben Sakyamuni; Muni heisst im Sanskrit der Asket, der Einsiedler, der Mönch. Dieses Muni sprach er persisch Mani aus. Damit deutete er seinen Beruf und seine Nachahmung von Sakyamuni vor aller Welt. Es erklärt sich daraus auch die eigenthümliche Bildung des Namens seiner Anhänger, der Manichäer; dies ist von Mani abgeleitet wie Monachos der Mönch von Monos.

Die Deutung wird wenigstens in etwas unterstützt durch die sonderbare Schilderung der Kleidung des Manes, wie sie die Akten geben. Die Stelle ist ganz verdorben. Wenn er geschildert wird mit einem Stab aus Ebenholz, so kann man nachweisen, dass solchen Ausleger heiliger Dinge getragen haben. Er trug ein Babylonisches Buch unter seinen Armen, wie einem frommen Asketen ansteht. Er hatte Beinkleider getragen von verschiedener Farbe, die eine Hose röthlich, die andere grün, wovon man also die eine

mit der Buddhistischen Farbe der geistlichen Gewänder, Rothgelb, der andere mit der Persischen Farbe bekleidet sieht.

Was dann folgt, scheint auch auf Lehren Bezug zu haben, die er an sich abbilden wollte.

Die Bannformel, die zuerst von Cotelerius mitgetheilt ist, steht ganz unter der Tradition, die in den Acta Archelai erscheint: „Ich banne, heisst es, den Scythianus und Terebinthus, welcher auch Buddha heisst, den Lehrer des Manes. Ich banne den Zaradas, welchen Manes einen Gott nannte, der vor ihm bei Indern und Persern erschienen und den er die Sonne nannte. (Es ist hier nicht Zoroaster zu verstehen, sondern wahrscheinlich Sakra [also Sakrades] nehmlich Indra.) Ich banne alle Gebete, welche man die sakradeischen nennt (also etwa Hymnen an Indra). (Patres apostol. I. 537—39.)

Es werden darin noch gebannt Thomas und der das Evangelium Thomas schrieb, (offenbar die nachher besprochenen Acta Thomae), Budda und Adda und Hermas, welche als Schüler des Manes bezeichnet werden. Dabei bezeugt sich ein merkwürdiges Missverständniss, welches sowohl in den Acten, als bei Epiphanius sich zeigt und daraus in die Formel übergegangen ist. Freilich gewann Manes eine Menge Jünger, freilich haben sie sich nach Afrika, nach Aegypten, in die Gebiete der nördlichen Türken, nach Chorasan begeben. Dies wird so ausgedrückt — als ob Manes gesendet habe drei Schüler nach diesen Landen. In den Acten heisst es (p. 191), er habe einen Thomas nach Aegypten, einen Addas nach Scythien gesandt und ein Hermas blieb bei ihm. Aber diese drei sogenannten Schüler sind nur Eigenschaften und Namen von Buddha selbst —; in Hermas hat man mit Recht die Dharma gefunden, die Lehre selbst, die bei ihm geblieben ist. Thomas ist eben Gotama und Adda ist der Beiname Buddha's, Adhi (Urbuddha), (Burnouf Introduction p. 103). Epiphanius giebt eine doppelte andere Lesart. Einmal (p. 419) nimmt er aus einer Nachricht auf, dass Hermas nach Egypten, Thomas nach India (so ist Judaea verbessert) und Adda in die oberen Gegenden

gezogen sei. Man kann die Ideen beider Angaben wohl verstehen. Nach der ersten ist Thomas-Gotama nach Aegypten, der Gründer der Ascetik nach den Einsiedeleien der Thebais gezogen. Der Urbuddha zeigt auf die Heimath Sakyamuni's; nach der zweiten geht Hermeias nach Aegypten, wo nach klassischen Vorstellungen Hermes der Lehrer Aegyptens (Thot) gewesen ist; Thomas geht nach Indien, als eben Gotamas, während Adda wieder nach den oberen Gegenden ging, unter denen wohl wieder Scythien verstanden wird. Es sind zu Schülern des Manes seine Lehren personificirt worden. Es gingen allerdings Manichaeer in diese Lande aus, welche den Namen des Gotama Buddha im manichaei'-schen Gewande hinbrachten, aber es hat gewiss niemals einen Schüler gegeben, der Thomas hiess —; es war Thomas die Abbildung des Gotama selbst und so konnte auch im Barlaam und Josaphat wiederum der Apostel Thomas nach Aegypten und Indien, wie die Legende hat, wandern.

Fassen wir diese Betrachtungen zusammen, so kann man die Behauptung wagen, es seien die Acta des Archelaus ein Tractat gegen die Manichaer, der eine Buddhistische Schrift, die von einem Manichäer ausging, in ihr Gegentheil verwandelte, — die Königssöhne zu Sklaven, den Buddha zu einem Günstling einer Buhlerin, den Sieger zu einem schmählich besiegten gemacht hat. Es ist zweifelhaft, ob ein Archelaus, ein Marcellus jemals gelebt und nicht blos siegreiche Abbilder von buddhistischen Personen gewesen sind. Man weiss von Archelaus nichts weiter, als was in den Akten vorkommt, so wenig wie man sonst von einem Fluss Stranga und Städten Arabion und Diodor in Mesopotamien weiss. Es scheinen nur fingirte Namen zu sein wie in andern Disputationen, die streng tendentiöse und apologetische Art besitzen.

Muhamad ben Ischak in seinem Fihrist hat auch Nachrichten über die Manichaer, die interessant genug sind; sie gehen von einer für Manes günstiger gestimmten Quelle aus- Mani heisst dort Sohn des Futtak, Babak ben Abi Barzam. Futtak dünkt mir dasselbe wie Fittak, Fittakia

die Terebinthe; er wird abgeleitet vom Geschlecht der Haskanya, welche in der Persischen Sage als eine Dynastie der Perser bekannt sind, zugleich aber auch dem אשכנז ähneln in der Biblischen Völkertafel. Aschkenaz kann für Saken und Scythen ausgelegt werden. Der Vater des Sassaniden, Ardeschir des Ersten hiess auch Babek. In der persischen Tradition hat auch die Terebinthe ein heilig Symbol. Als Artaxerxes Mnemon sich einweihen liess und das Kleid des Cyrus anzog, ass er Feigenkuchen, verschlang er Terebinthenfrucht und trank saure Milch (vgl. Hyde p. 368). Es dürfte in diesem Geschlechtsregister also der Terebinthus und Scythianus der Akten gefunden sein.

In dem Bericht des Fihrist finden sich mehrere Notizen, die auf die Analogie mit der heiligen Schrift und dem Christenthum hinweisen. Wenn zu dem Vater von Mani, dem Futtak, eine Stimme kommt: iss kein Fleisch, trinke keinen Wein, halte Dich von Frauen fern — so erinnert dies an die Verkündung, welche der Mutter Simsons geschah (Richter 13. 4. etc.) — wenn es heisst, dass Mani im zwölften Jahr Eingebungen erhielt, so erinnert das an die Rede des zwölfjährigen Jesus im Tempel. Wenn seine zwei Jünger Schamun und Zaku genannt werden, so entspricht dies dem Simeon (Luc. 2. 25 etc.) und dem Zacharias (Vater des Johannes). (Flügel: Mani p. 84.)

Eine andere Bedeutung hat es, wenn es heisst, dass, als Mani vor Sapor trat, auf seinen Schultern wie zwei Lampen voll Licht strahlten. In den buddhistischen Legenden kommen die Pratjekabuddha's oder (Tibetanisch Ringsangschei), von deren Körper Feuerlichter lodern und Wasser sich ergiessen (Weise und der Thor p. 44). Sie zeigen gern ihren Freunden die Künste ihrer magischen Wandlungen (p. 50). In einer Erzählung heisst es, „Um ihnen ihre Wohlthat zu vergelten, zeigte er ihnen magische Verwandlungskünste, liess Wasser herabströmen und Feuer lodern“ (p. 98 vgl. 213). Auch hiess ja der Vater Josaphats: Abenner (Vater der Lampe oder des Lichts). Dass zwei

Lampen auf den Schultern leuchten, hat persische Tradition. Aus den Schultern des bösen Zohak erhoben sich Schlangen; von den Schultern Mani's strahlten Lichter.

Die interessanteste Bemerkung aber, die der Fihrist enthält, ist die, worin erzählt wird, dass der Engel, der von Manes die Eingebungen Gottes brachte, at-Taum geheissen hatte, was, wie er sagt, „im Nabatäischen soviel als Gefährte bedeutet". Dieser sei es gewesen, der ihn zur Zeit in die Oeffentlichkeit gerufen. Dass mit diesem Taum das hebr. arabische Wort für Zwilling (תאום, תום) gemeint ist und die Sage des Fihrist aus der über den Apostel Thomas vorhandenen abgeleitet ist — braucht nicht näher erwiesen zu werden. Aber sie erinnert — und darin liegt ihr Interesse — an die Zwillingsschaft, welche sonst, und zwar zuerst in den sogenannten Acten des Thomas, von diesem mit Jesus Christus angenommen wird. Es ist bekannt, dass in drei Stellen, wo der Apostel Thomas im Evangelium erwähnt wird (Joh. 11. 16. 20. 24. 21. 2), er als *δίδυμος* Zwilling bezeichnet wird, was der Name Thomas ja bedeutet. Das Evangelium berichtet nicht, wer sein Bruder gewesen ist. Aber in den Acten des Thomas und zwar in den griechischen zuerst — erscheint Thomas mit dem Namen Judas verbunden und wird als Zwillingsbruder des Herrn Jesu selbst, mit dem er eine täuschende Aehnlichkeit habe, verbunden. Jesus sagt dann selbst (ed. Bonnet p. 11), während er unter seiner Gestalt erschien: „Ich bin nicht Judas, der auch Thomas, ich bin sein Bruder." Ein Drache sagt zu Thomas: „Ich weiss, dass Du der Didymos, der Zwilling Christi bist" (p. 23). Der erweckte Jüngling: „Ich sah jenen, der dieselbe Gestalt hatte wie Du" (p. 25). „Weshalb glaubst Du so dem Sohne Gottes," sagt der Dämon zu Thomas, „denn Du ähnelst ihm ganz, als wärst Du von ihm geboren" (p. 33). Er wird daher über Alle schön geschildert, wie auch Jesus damals — im Gegensatz zu Auffassungen anderer Zeit — von den Kirchenschriftstellern abgebildet wird. (Vgl. Thilo Act. Thom. p. 95.)

Ich finde nicht, dass die wissenschaftlichen Männer,

die von den Acten gehandelt haben, sich die Frage vorgelegt haben, aus welchen Motiven diese Zwillingschaft erfunden sei. Aber sie ist streng verbunden mit der Sage, dass Thomas der Apostel Indiens gewesen ist, denn nicht vor der Publikation dieser findet man eine Nachricht, dass er nach Indien gegangen, dort gewirkt und dort das Martyrium gelitten habe. Sie erklärt sich allein aus der Stellung, welche Manes zwischen dem Buddhismus und dem Christenthum angenommen hat. Es ist der Name Gotama (chinesisch Kiu-tan, mongolisch Goodam, Siamesich Kodom), den der mythische Ahn Buddha's und dieser selbst getragen hat, an welchen sich die Legende von Thomas lehnt. Denn wenn Lassen bemerkt (Ind. Alterth. 3. 408), dass Gautamas in Dialekten die erste Silbe nicht verlieren kann — was doch immerhin solange nicht erwiesen ist, als man die Bedeutung des Namens nicht kennt, da auch wissenschaftliche Schwierigkeiten solche Bildungen der Sage nie gehindert haben, so haben, wie mir scheint, die Acten des Thomas das selbst gefühlt; der Name Judas Thomas scheint mir darum betont, um dem Gautama, Gotama, Gutama näher zu kommen.

Für die Acta Thomae und ihren Text ist in neuerer Zeit Vieles und Treffliches geschehen. — Die Arbeiten von Lipsius (die apokryphen Apostelgeschichten 1. 225 etc.), die Ausgabe von Bonnet (acta Thomae, Lipsiae 1883) sind den bahnbrechenden Studien Thilo's und Anderer gefolgt. Sie galten schon im Alterthum für nicht kanonisch. Epiphanius berichtet, dass sich ihrer auch Sekten bedienten, welche der Ehe feindlich waren — aber sie waren vor Allem Manichäisch. Das bekundet mit Entschiedenheit Augustinus in seinen Antimanichäischen Schriften mehrfach. Er sagt (de Sermone Domini I. 20. ed. Migne 3. 1263): „Jene halten sie und lesen sie und ehren sie als unumstössliche Wahrheit." Jene, sagt er anderswo (contra Adimant. cap. 17. tom. 8. p. 158), lesen apocryphe Schriften, welche sie ganz unverdorben (incorruptissmas) nennen." Von den Manichaeern werden diese Schriften, die der kirchliche Canon verschmäht,

für wahr und aufrichtig angenommen“ (contra Faustum. lib. 22. 69. tom. 8. p. 452).

Sie sind völlig Manichäisch — wenn auch Thatsachen vorkommen, die andern gnostischen Sekten gemeinschaftlich sind. Sie sind es um des allgemeinen Geistes willen, der darinnen herrscht — und zumal um der Lehren von Thomas selbst —; es sind Akten des Thomas, weil sie Manichäisch sind. Aus Manes' Geist ist die Reise nach Indien und die Zwillingschaft des Apostels erfunden. Nur durch ihn kann man sie verstehen. Dass sie trotzdem in kirchliche Kreise eingedrungen sind, verschuldete der Name Thomas. Unter diesem und des Herrn Namen schmuggelte der Manichäer sie für die kirchlichen Gemeinden ein; es ist ihm nicht völlig misslungen, trotzdem die Kirchenlehre sie verurtheilt, denn die Bearbeitungen, durch welche man sie katholisch zurechtsetzen wollte, haben noch genug des specifisch Manichäischen enthalten. Man muss nur Manes recht verstehen, dessen Gedanken nicht gering angeschlagen werden müssen. Er hatte eine internationale Religion im Auge —; er trat eben im Geiste des Buddhismus auf, der eine Weltreligion für alle Menschen vorstellen sollte. Er ist selbst der neuerschienene Sakyamuni —; in ihm verkörpert sich der eigentliche Mönch Gotama. Die Aehnlichkeiten zwischen Jesus und Buddha's Lehren, die man noch in neuerer Zeit mehr als billig hervorkehrt, kennt er auch. Die Acta Thomae verschmelzen Christliches und Buddhistisches. Die Verschmelzung nur ist Manichäisch und der Schauplatz nicht nur wirklich Indisch. Darin, dass Christus und Thomas Brüder sind — stellt sich die Vereinigung dar. Es sind Zwillingslehren, als welche er Christi und Buddha's vortragen möchte. Wie im Fihrist el Taum den Manes inspirirt — so in den Acta Thomae Christus den Thomas —; in beiden sind sie Gesellen, Brüder, Zwillinge, wie Isidor von Sevilla von Thomas sagt: „Geminus et similis Salvatori, Zwillingsbruder und ähnlich dem Herrn.“

Prof. v. Gutschmidt hat zuerst eine Reihe von budd-

histischen Anklängen in den Akten des Thomas nachgewiesen in anregender und scharfsinniger Weise, aber der gesammte Hintergrund ist buddhistisch —; die Akten des Thomas — sind eben Akten Gotama's, für den sich Manes ausgiebt. Wenn man überall an die Stelle des Thomas Manes setzte, so hätte man die wirkliche manichäische Schrift. Unter dem Namen des Apostels sollte sie in die christlichen Gemeinden eindringen, aber sie enthalten nichts von dem Schüler Jesu — es sind die Acten des wunderlichen Mannes, der buddhistische Ideen dem Christenthum einzuimpfen bereit war.

Man erkennt dies schon im Beginn. Es ist nirgends eine Spur, dass die Apostel sich hätten von Jesu als Sklaven verkaufen lassen. Der Thomas der Akten will nicht nach Indien gehn — weil er nur Hebräisch versteht, nicht indisch — und so verkauft ihn Jesus an einen indischen Kaufman Abbanes, der einen Baumeister sucht. Damit erklären die Akten auf geistliche Weise, was einst von Manes erzählt wird, dass er der Sklave eines Kaufmanns geworden, der indischen Handel getrieben habe. Denn Scythianus (wie oben berichtet, Sakyamuni) sei selber ein Handelsmann gewesen; darin, dass der Apostel Thomas verweigert habe, als hebräischer Mann nach Indien zu gehen, soll offenbar von dem Verf. der Akten eine Widerlegung ausgedrückt sein, als ob der echte Thomas in Indien gewesen; ihr Thomas habe sich als Sklave dorthin bringen lassen, um Andre frei zu machen. Die Gegner wollten ihn erniedrigen, als sie von ihm als Sklaven redeten; hier wird ihm dies zu Ehre angerechnet. Nur dadurch, dass man an der Stelle des Thomas Manes liest, können noch einige historische Momente in den Akten gefunden werden. Daraus allein erklärt sich das Vorkommen Indischer, Persischer und Griechischer Namen. Die Hauptperson ist ein König Misdeus, welcher den sogenannten Thomas zuletzt tödten lässt. Ich finde darin den König Hor-Misdas, den Sohn des Sapor, unter welchem Mani aufgestanden ist. Sein Sohn war Bahram, welcher Mani tödten liess. Um des

Namens willen ist wahrscheinlich sein Sohn auch Hormisdas (Ormuz-Ahuramazda) genannt worden, woraus sich erklärt, dass mehrere orientalische Christen seine Regierungszeit auf 31 Jahre ausgedehnt haben.

Ein anderer König ist eben der, welcher den Baumeister durch den indischen Kaufmann Abban suchen liess. Er wird Gundaforos genannt. Ueber ihn ist eine reiche Literatur entstanden. Da es Indoskythische Münzen giebt, auf denen ein König erscheint, der in griechischer Form Hyndopherres — in indischer Gundaphoroa heisst, so hat man geglaubt, in diesem den Gundaphoros wieder zu erkennen; freilich lebte derselbe nach Lassen vor Chr. Geburt; v. Gutschmidt meint, es könne das Jahr 9—26 n. Ch. angenommen werden; was Sallet dafür anführt, dass er 80 n. Chr. gestorben sei, ist sehr hypothetisch. Wenn der Neffe des Hyndopherres, welcher auf Münzen erscheint und Abdagases heisst, derselbe ist mit dem von Tacitus genannten (Annal. 6, 36), so würde seine Lebenszeit mit der von Gutschmidt angenommenen stimmen. Dazu kommt, was doch bemerkt werden muss, dass die griechischen Münzformen nur ein Hyndopherres, kein *φόρος* haben und dass nur die indische Form Gudapharasa mit dem Gundaphoros zusammenstimmen kann.

Es ist nicht abzusehen, warum bloss dieser einzige Gudapharasa vorkmmen soll, und eine Nothwendigkeit, dass dieser Gundaphoros aus dem Persischen erklärt werden muss, ist nicht vorhanden. Die Hauptstadt des Gundaphoros wird von einer andern Tradition Heliopolis d. i. Surapura genannt, was eine alte Capitale am Jamuna war. Die andere Hauptstadt Andrapolis, deren König nicht genannt wird, halte ich für Indraprastha (Indra ist im alten Persischen als Andra umgewandelt). Es sind Buddhistische Erinneruugen, die sich kund thun. Das zeigen wohl auch die anderen Namen. Es dürfte Gundaphoros aus einem Puru (Porus) und Gont, Gund, was der Name des indischen Urvolkes gewesen ist, gebildet sein. Es treten in den Akten Kämpfe mit den Persischen Elementen der Sassaniden heraus, wie mit den Brahmanen, zu denen Gundaphoros in Surapura

gehören mochte, heraus. Auch in anderen Namen spüre ich Gräcisirung indischer Formen. Mygdonia ist zwar griechisch gebildet nach einem Phrygischen Namen — aber es erinnert wohl an das indische Magadha, das in Buddha's Geschichte berühmt ist. Seltsam ist der Diakon des Thomas Xenophon genannt; er wird wohl ursprünglich ein Canva gewesen sein, was im Rigveda als [Priestername vorkommt.

Es mischen sich in den Acten Sagen aus Manes' Leben selbst wie aus Buddhistischen Erinnerungen, da er ja Gotama selbst — der Zwilling Christi sein will, doch werden ebenso biblische Geschichten in das Manichäisch Sagenhafte verwandelt.

Es waren Abban und Thomas nach Andrapolis gekommen; dort feiert der König eine Hochzeit; alle sind eingeladen und müssen kommen (ein grosses Abendmahl); Thomas speist nichts; er ist um grösserer Dinge willen gekommen — denn „Buddha nennt sich den Sieger über die Sinnlichkeit". Seine Mässigkeit übertraf die Jedes Andern, wie es bei Schiefner p. 262 heisst. Eine Flötenspielerin flötet, was allerdings aus der Orientalischen Sitte genommen ist; es waren am Hofe der Pesischen Könige weibliche Musikanten, meist fremde (Suidas) Hetaeren (Plutarch); aus diesem Grunde, weil er ihm buhlerische Gedanken zutraut, schlägt der Mundschenk den Thomas, bei welchem die Flötenspielerin steht. Sie ist aber eine Hebräerin im feindlichen Land wie das Mägdlein amHofe des Syrischen Königs zu Naeman's Zeit.

Zur Strafe für den Schlag, sagt Thomas, werde den Schenken ein Löwe zerreissen und ein schwarzer Hund werde seinen Arm bringen. Augustin berichtet diese Geschichte, um den Manichäern die Lieblosigkeit in ihren Sagen vorzuhalten, in welcher sogar ein Thomas sich rächt. Aber es sollte blos eine Nachahmung der Geschichte sein, wo der ungehorsame Prophet vom Löwen zerrissen wird (1. Kön. 13, 28 ff. 20, 36). Allerdings enthielt Buddha's Leben Beispiele von ähnlicher harter Strafe wegen erlittenen Unrechts — aber auch die Geschichte der Heiligen hat

solcher Beispiele die Fülle; ein Feind der h. Martina wird von einem Löwen zerrissen, der sie verschont (Acta S. S. 110). Eine ungehorsame Stadt wird ganz von Wölfen zerrissen und getödtet. In den jüdischen Sagen von R. Löb in Prag giebt man diesem ungerechter Weise eine Ohrfeige; der Rabbi weissagt, es werde der Schläger noch in diesem Jahre sterben. Gerichte giebt es eben und der Erzähler will uns die Heiligkeit der Person dieses Thomas (Manes, Gotama) darstellen; wehe dem, der ihn insultirt!

Es ist freilich eine Hochzeit, zu welcher Thomas kommt, aber Jesus in der Gestalt des Thomas überredet das Brautpaar die Ehe nicht zu vollziehen sondern jungfräulich zu bleiben. Eine Historie wie aus der Buddhalegende entlehnt: Des Königs Sohn Nanda soll heirathen; da kommt Buddha, lässt ihn den Betteltopf halten und überredet ihn von der Ehe abzustehen, und dieser folgt ihm. Aehnliche Geschichten werden mehrfach erwähnt.

In der lateinischen Version wird als echter Zug der buddhistischen Geschichte berichtet, dass der König selbst die Tonsur annimmt und Diakonus wird. Zu den bestimmten Schilderungen Buddha's gehört, „dass er sein Haar geschoren und ein rothgelbes Gewand angezogen hat“ (Schiefner p. 259). Als Kautleute sich zu Buddha bekehren, heisst es „fielen ihnen Haupthaar und Bart von selbst aus und sie wurden Gelonge (Geistliche) (Weise und der Thor p. 38). Sserdschig will Geistlicher werden; Buddha genehmigt es „da beschor der Jüngling sein Haupt und seinen Bart, zog das geistliche Gewand an und wurde Priester“ (p. 52). Dasselbe geschah mit Hlaimetog: „es fiel ihm Haar und Bart aus und er wurde ein in rothgelb Gekleideter“ (p. 56. cf. p. 58). Rijipa, der Sohn zweier Familien, wurde Gelong; Haar und Bart fielen ihm aus (p. 163). Der König von Sserssa bat Buddha ihn aufzunehmen; er wurde Gelong, Haar und Bart fielen ihm aus (p. 204). Wie vom Könige, kommt dasselbe auch von Bettlern vor (p. 283).

Im lateinischen Bericht erscheint dem Brautpaar ein

Jüngling, der einen Dattelpalmenzweig mit Früchten trägt. Auch dieses erinnert an Buddha's Legende. Es kam einst dieser zu einem Risehi und fand ihn in Gedanken. Warum das? frägt er. Jener antwortete: „In dieser, meiner Einsiedelei trugen die Palmen goldene Blätter und Früchte; jetzt aber sind sie ohne Blüthen und Früchte.“ Buddha antwortet: „O grosser Rischi, der, durch dessen Macht in dieser Einsiedelei die Palmen goldene Blätter, Blüthen und Früchte trugen, ist bewegten Gemüths Bewohner des Büssungswaldes geworden, daher sind die Blätter verschwunden.“ Der Palmenzweig ist, wie schon oben gesagt — ein Zeichen des Büssers (Schiefner p. 243).

Im Traume erscheint dem Brautpaar ein mächtiger König mit Edelsteinen geschmückt. Es ist das Buddha, wenn er sich als Çakravartin, als Weltkönig mit den sieben Kleinodien geschmückt darstellt. (Weise und der Thor p. 81.)

Sehr interessant ist die Einkleidung der Acta überhaupt, nach welchem Thomas dem Abbanes, der im Auftrage des Gundaphoros einen Baumeister sucht, als solcher verkanft wird. Dass Baumeister vom Westen nach Indien gerufen werden, ist historisch gewiss. Gerade durch die Buddhisten wurde die Baukunst in Indien in hohem Masse befördert. Natürlich ist Thomas vor Allem geistlicher Baumeister. Es schliesst sich die ganze Erzählung an 2. Cor. 5. 1. an, wo es heisst: „dass wir einen Bau haben von Gott erbauet, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel.“ Bekannt ist die Vision des Pastor Hermas, der im Geist ein grosses Gebäude bauen sieht „gebaut über Wassern“ das symbolische Vorbild des alten christlichen Kirchenbaues.

In den Acten entwirft Thomas einen Bauriss — wobei man in der näheren Schilderung an das Vorbild des Gesichtes von Hesekiel von Cap. 40 an erinnert wird. Da unter Thomas, wie ich sagte, nur Manes zu verstehen ist, so ist die Sage der Muhamedaner von diesem damit zu vergleichen, nach welcher Mani ein geschickter Maler und Zeichner war.

Nach einem Aufenthalt in einer Höhle producirte er ausgezeichnet gemalte Tafeln, welche sie Ertenk Mani nannten, und behauptete, er habe sie aus dem Himmel empfangen (Hyde p. 283). Er wird bei den Persern stets „Mani der Zeichner“ genannt (cf. Flügel: Mani p. 385) und grosse Künstler zu loben, brauchte man seinen Namen. Ein arabischer Schriftsteller sagt (Hyde p. 281): „Tschîgil ist das Chinesische Haus der Gemälde, nehmlich jener Tempel, welchen im Reiche China's der Meister Manes malte.“

Wenn erzählt wird, dass Mani ein ganzes Jahr in einer Felsenhöhle zugebracht hat, so erinnert das ja an den Bau der Indischen Felsenhöhlen, der uralt ist. Die ältesten finden sich in der Nähe Gaja's, am linken Ufer des Phalgeflusses; sie sind von Daçavatha, dem zweiten Nachfolger des Königs Açoka gebaut und den Buddhistischen Priestern zur Wohnung gegeben. (Lassen 2. 515 etc.) Die Bedeutung, welche Buddha der Baukunst beilegte, zeigte sich in der Legende von Açoka. Als Buddha einst nach Gewohnheit mit seinem Betteltopfe ging, warf ein kleiner Knabe, der nichts anders hatte, eine Hand voll Erde hinein; Buddha weissagte, dass dieser Knabe würde als König wiedergeboren und dass er 84000 Tempelpyramiden bauen werde (cf. Burnouf Introduction p. 330). — Buddha war auch ein Maler. Als die Maler nicht im Stande waren ihn mit seinen Abzeichen richtig zu treffen, „da bereitete Buddha selbst die Farben, malte seine Körpergestalt und zeigte das Bild den Malern, welche danach 84000 Exemplare malten (der Weise und der Thor p. 219).

König Gundaforos will das Gebäude sehen, das ihm der fremde Baumeister bauen soll, aber er sagt, es könne nicht im Sommer, sondern im Winter gebaut werden (ist dabei gewiss eine Anspielung auf Weihnachten). Denn er baut nicht wörtlich sondern nur geistlich — lehrt, thut Gutes und heilt. Endlich wird der König zornig: er denkt daran den Thomas zu bestrafen; da wird sein jüngerer Bruder Gad krank; aus Grimm bittet er seinen Bruder,

den König, diese Krankheit dem Thomas entgelten zu lassen und er soll geschunden und verbrannt werden. Da aber stirbt Gad und sieht im Himmel das Haus, das Thomas gebaut, die Engel zeigen es ihm; er wird wieder lebendig und erzählt das dem Bruder, worauf sich beide bekehren.

An sich sieht man an diesr Geschichte, dass der manichäische Erzähler die heilige Schrift corrigiren will. Im Gleichniss von Lazarus steht, wie der reiche Mann bei Abraham klagt, dass wenn einer von den Todten zurückkehren würde und erzählen die Pein, die er leidet — seine Brüder glauben würden; hier ist Gad gestorben; — obschon ein Sünder, der schinden und tödten wollte, kommt er in den Himmel und sieht das herrliche Haus seines Bruders und kehrt wirklich zurück, dies dem Gundaphoros zu sagen.

Anderseitig ist es unverkennbar, dass die Geschichte buddhistischen Ursprungs ist. Es sind da mehrfach jüngere Brüder, die übler als die älteren sind. König Dsogdsched hatte einen solchen, der zuerst den Verführern glaubte und Buddha entgegen war (Weise und der Thor p. 68). König Rabsaldschal hatte einen jüngeren Bruder, der wegen einer Unthat verbannt war (p. 185). Der gute Gedon wird von seinem Bruder Digdon verrathen (p. 276). Ebenso stellt sich der jüngere Sohn des Königs Buladora dar (p. 321).

Es scheint als ob mit der Erzählung von Gundaforos und seinem Bruder Gad die Geschichte Açoka's und seines jüngeren Bruders Vitagatiçoka (Vitaçoka) zusammenhinge. Man könnte einen Zusammenhang von Tschandaçoka, wie er früher hiess, als er noch grausam war — mit Gundaforos — von Gati mit Gad annehmen. Açoka war auch erst grausam und dann ein frommer Baumeister. Vitagatiçoka war auch krank und kam in Folge der Krankheit, wenn auch nicht direkt durch sie zur Erinnerug. Açoka hatte erst eine Hölle gebaut — und baute später Tempel des Buddha. —

Als beide das Siegel der Vollendung empfangen haben, erscheint ein Jüngling mit einer Lampe, die alles Licht überstrahlt, — wie Manes mit zwei Lampen auf den Schultern

erscheint — wie Buddha vom Licht umgeben. Das ganze Haus verwandelt er in Krystall (Schiefner p. 269). — Der manichäische Erzähler, welcher in seinem Bericht vom Leben des Manes, obschon er Christum nennt — die Thaten Christi im Evangelium immer übertroffen will, bringt auch einen fabelhaften Kampf mit dem Drachen, der einen Jüngling getödtet. Er offenbart sich als der, welcher alles Böse gethan, Eva verführt, Pharao's Herz stark gemacht, bei den Verleumdungen gegen Christus thätig gewesen ist und Judas zum Verrath verleitet hat. Aber Thomas macht kurzen Process mit ihm; er zwingt ihn, das Gift des erschlagenen Jünglings auszusaugen. Dann schwillt der Drache an, zerbricht in sich selbst, sein Gift und Galle bricht er aus; da wo er war, entsteht ein Abgrund und der Drache wird verschlungen.

Es sind buddhistische Vorstellungen, die der Erzähler fürs christliche Volk passend machen will; der Drache stirbt, wie Judas 'stirbt, der entzwei geborsten (ἐλάκησε wie hier ed. Bonnet S. 25, cf. Apostelgesch. 1. 18) und seine Eingeweide ausgeschüttet. Es wird an der Stelle des Drachenuntergangs eine Herberge gebaut, wie für das Blutgeld des Judas ein Acker zum Begräbniss der Pilger gebaut ist (Ev. Matth. 27. 7). In der Legende Buddha's, die dabei wieder an das Schicksal Korah's nach seiner Empörung gegen Moses erinnert, ist von der Hölle verschlungen zu werden, indem sich der Abgrund öffnet, die Strafe des Bösesthuenden gegen Buddha; so wird die Cinca, welche die Tugend des Meisters verleumdet, von der Erde verschlungen; in rothe Flammen gehüllt sinkt sie hinab (vgl. Kern p. 198), aber Dewadatta selbst, der Widersacher und Feind Buddhas, sein Satan, verschlingen Flammen, die aus der Hölle schlagen und er empfängt dort einen 1600 Meilen langen glühenden Leib (cf. Kern p. 242).

Thomas soll auch Jesum durch Siege über Dämonen übertreffen. Diese Dämonen fallen wie ein böser Alp über die Weiber und entehren sie; um solcher Dämonen willen hatte auch der Feldherr des Königs Misdeus zu ihm gesandt.

Es sind Abbilder der Rakschasa's, welche Menschen anfallen, ihr Fleisch verzehren und ihnen beiwohnen. Der Aberglaube ist auch in die Sagen von dem Alp und den Elben übergegangen, welche Verlangen nach Jungfrauen und Kindern haben (vgl. Grimm Elfenmärchen p. CIV, CV. cf. Mythol. p. 435).

Sonderbar sind die Wunder, die Thomas mit wilden Eseln geschehen lässt. Zuerst soll das Wunder der Eselin Bileams übertroffen werden, denn ein Eselsfüllen kommt, bleibt vor dem sog. Apostel stehen, und redet auf seinem Befehl ihn an. Es bekennt sich als Abkömmling nicht blos vom Bileamsesel, sondern auch von dem, welchen Jesus geritten habe. Dann aber stirbt der Esel plötzlich. Das Volk will, er soll lebendig gemacht werden. Thomas verweigert das, es sei besser für ihn. Der Sinn ist aus buddhistischer Lehre erkennbar. Der Esel empfängt dadurch eine Wohlthat — er sei früher als Esel wiedergeboren. Nicht von neuem solle das geschehen. Er werde dadurch von der Lebensbewegung befreit nnd in Nichts erlöst.

Merkwürdig ist die Erwähnung der vier Esel, welche auf Befehl, „dass er ihrer bedürfe“ kommen sollen (ὧν ἂν χρείαν ἔχωμεν), nicht blos deshalb, weil sie die Geschichte im Evang. Matth. 21. 2. überbieten soll, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt, dass sie in einem Flecken eine Eselin finden werden und wenn Jemand etwas sagen wird, sie sprechen sollen, der Herr bedarf ihrer (αὐτῶν χρεία ἔχει) sondern dass von „wilden Eseln“ überhaupt gesprochen wird. Die wilden Esel stehen hier statt der Elephanten in der indisch-buddhistischen Sage und geben dadurch eine Gelegenheit die lokale Heimath des Erzählers zu erkennen. Aehnliches ereignete Buddha mit Elephanten. Ein solcher bereitete ihm ein warmes Bad und machte durch Reiben mit Holz für ihn Feuer. Ein anderer versah ihn mit Speise und Trank. Als der böse Geist einen wilden Elephanten gegen ihn losliess, redete ihn Buddha mit einem Verse an; der Elephant bekehrt sich, streut Staub auf sein Haupt und sagt die fünf Gebote auf.

Aehnliche Höllenvisionen, wie das Weib hat, das von einem Jüngling getödtet war, sind in der Buddhalegende häufig. 'Açoka, der König, hatte eine solche abbildlich durch seinen Henker herstellen lassen.

Selbst in nebensächlichen Wendungen zeigt sich das buddhistische Urbild. Es wird mehrfach das Adoriren geschildert, mit welcher man vor den Apostel niederstürzte, wenn man seine Lehre anerkannte. (Vgl. die miracula ed. Bonnet p. 99. 101 etc. „prostratus est ante pedes — procidens ad pedes ejus). So ist es eine gebräuchliche Redensart in der Buddhalegende „er stürzte nieder, wie ein Baum, dem man die Wurzel abschnitt" zu den Füssen Bhagavats" (cf. Burnouf. Introd. p. 179 etc.).

In der Erzählung von dem Bau, den Thomas unternehmen sollte, und wobei er alles Geld ausgegeben hatte, wird noch davon berichtet, dass der jüngerer Bruder krank geworden sei. Die griechischen Acta geben den Grund nicht an, aber die lateinischen (ed. Bonnet p. 103) wo es heisst: Und der Lenker des Königs weigerte sich, weil das Geld verschwendet war und nichts davon zu Tage kam und war so unmuthig über den Verlust, dass er von Fieber ergriffen krank war . . . . und sprach: „die Tage meines Todes sind gekommen." Es ist dies ein echter Zug alten Lebens. Mehrfach kommt in der Buddhalegende vor, dass vor Aerger den Bösen das Herz zerspringt und sie Blut speien, so ging es dem bösen Brahmanen, der den frommen König Daod überredet hatte, sein Haupt herzugeben (Weise und der Thor p. 182), so auch dem König Paladawarne (p. 299).

Am Schmerz über die Trennung von Siddharta stirbt sogar sein wackres Ross Kanthaka und wird sechsmal im Brahmanengeschlecht wiedergeboren. In derselben Erzählung kommt es vor, dass Thomas zu einem Götzenbilde sagt: „Ich rede mit dem Dämon, der in diesem Bilde wohnt, tritt heraus, dass ich dich sehe" (ed. Bonnet 103). Sehr merkwürdig sind in den Buddhaerzählungen die Sagen von den Gottheiten, die im Stadtthor, im Baum und anderen Bild-

säulen wohnen. In der Geschichte vom König Daod will der Schutzgeist des Stadtthores den nicht herheinlassen, von dem er weiss, dass er dem Könige schaden will (Weise u. der Thor p. 176). Dem Brahmanen, der das Schwerdt nimmt, giebt die Gottheit des Baumes eine Ohrfeige, dass er taumelnd zur Erde stürzt (p. 181). Die Gottheit eines Baumes wird sichtbar und erlaubt ihre Zweige abzubrechen (p. 260). Die Baumgottheit verkündet dem Gedon, dass, der ihn misshandelt, sei sein Bruder Digdon gewesen.

Als Thomas schon getödtet ist (wir kommen darauf bald), erkrankt ein Sohn des Königs Misdeus; er sucht Rettung für ihn an der Stelle, wo Thomas gestorben ist und der Knabe wird gesund. Was jemals Jesus an Kindern gethan, soll dadurch weit übertroffen werden.

Merkwürdig ist nun hierfür, dass nach der Erzählung seiner Gegner Manes darum von dem Könige, der ihn tödten liess, hingerichtet worden sei, weil er den kranken Sohn nicht hatte heilen können.

Die Acten des sog. Thomas erzählen, dass vier Soldaten den Thomas mit Lanzen (*δόρασιν*) getödtet hätten. (In der lat. Passio durchbohrt ihn der Priester mit dem Schwerdt). Diese Lanzen wurden, wie schon Plinius bemerkt, aus indischem Rohre gefertigt. Es war Bambusrohr (vança), aus dem man starke Speere zu allen Zeiten verfertigt. Als Rohr heisst es griechisch *καλάμη* calamus. Spätere Nachrichten geben daher wieder, er sei durchbohrt worden mit einer *καλάμη* genannten Lanze und habe gelitten in Kalamene oder Kalamine, Kalimaia oder Kalamite. Kalamon heisst das Rohrgebüsch. — Zu *καλαμίνος* ist *ὕλη* Wald zu ergänzen. Der Name heisst Rohrhain, Bambushain. Ein solcher wurde hoch wie ein Wald, so dass er Elephantenheerden verbergen könne.

Der Ausdruck „Rohrhain“ Bambushain war aber aus dem Leben Buddhas berühmt, denn in einem Bambushain pflegte sich Buddha die meiste Zeit seines Lebens aufzuhalten, entsprechend wie Christus oft im Garten von Gethsemane war.

Es stammt dies aus Manichäischer Sage. Epiphanius erzählt (6. 12) Manes sei mit einem Rohr (καλάμῳ) getödtet worden, — daher die Manichäer ihr Bett auf Rohren (ἐπὶ καλάμοις) machen. Es war so bei ihnen das Rohr — was bei den Christen das Kreuz. Sie feierten auch ein Leidensfest für Manes und zwar im Monate Mai. Epiphanius erzählt von der besonderen Weise seines Todes ähnlich wie die Orientalen. Man habe seine Haut mit einem Bambus abgezogen, seinen Leib dann mit Stroh ausgestopft und so aufgehängt. Das Schinden und Hautüberziehen war eine alte persische Strafe.

Grade so wie Epiphanius berichtet Mirkhond „dass Bahram ihn schänden und seine Haut an dem Thore von Gundisapor zum warnenden Zeichen aufzuhängen befahl.“ Tabari berichtet „er befahl ihn zu tödten, ihm die Haut abzuziehen, sie mit Häcksel zu stopfen und an einem der Thore von Gundisapur aufzuhängen, welches davon des Mani Thor heisst.“ (Nicht unmöglich, dass sich daran der Name Kalamene, Kalamine wortspielend anschloss.) Diese Schändung erwähnen die Acta des Thomas nicht; seltsamer Weise wird sie aber von dem Apostel Bartholomäus allgemein erzählt (Acta St. Augusti tom V. p. 28), welcher mit Thomas der andere Apostel Indiens gewesen sein soll.

Thomas Todesort wird daher Kalamine genannt als Rohrhain, in Verbindung mit den Lanzen, durch die er gelitten (als Manes); wenn Thilo (Acta Thom. p. 120) bemerkt, dass man später den Apostel Thomas mit einem Rohre abgebildet, weil er mit einem solchen den Grundriss der Stadt, die er bauen sollte, abgezeichnet, so datirt das aus der Zeit, in welcher die Acten des Thomas in den christlichen Gemeinden Eingang gefunden haben. In der That kommt er mit einem Richtmass abgebildet vor auf Münzen Alexander VII. in Parma u. Urbino wie auf anderen Bildern (Wessely Iconogr. p. 385), obschon dies nicht gewöhnlich ist. Auch wenn er mit einer Lanze erscheint, ist das aus den Acten entlehnt.

In den lateinischen Acten erscheint (ed. Bonnet p. 159)

eine merkwürdige Notiz, aus welcher mir hervorzugehen scheint, dass man die Verwechselung mit Manes zu ahnen scheint. Es sei, heisst es, sein Leichnam nach Edessa gebracht worden, „in welcher Stadt kein Ketzer leben kann, kein Jude, kein Götzendiener“. Nichtsdestoweniger hat sich in Indien überall, wo Christen angesiedelt waren, der Name Thomas angeheftet.

Lipsius (p. 288) führt eine Stelle aus einem Codex vom Jahre 874 an, nach welcher „ihn die Brahmanen in Calimaia“ getödtet haben. Die Thomaschristen in Indien wollen daher auch seine Todesstätte in Mallapur Calurmina haben, was sie meinen Calamina eigentlich bedeute (Germann, die Kirche der Thomaschristen p. 43 meint das im Ernst). Wenn aber Nicephorus Callistus (hist. eccl. 2. 40) erzählt, dass Thomas sogar nach Taprobane (Ceylon, Lanka) gekommen ist und den Brahmanen gepredigt hat, so wird offenbar, dass eben im Namen Thomas die Ausbreitung der Lehre des Gotama mitgewirkt hat.

Freilich Buddha nach der von ihm berichteten Legende starb ohne Leiden in Kusinara — aber der uralte Gotama, von dem er eine Wiedergeburt ist, der litt — ähnlich wie Manes gelitten zu haben scheint.

Es berichten einige oriental. Schriftsteller, dass Manes oder sein Leichnam an den Thoren der Stadt gekreuzigt worden sei. Plutarch erzählt, dass Mesabàtes geschunden und an drei Kreuze angeheftet sei (cf. Brisson de reg. Pers. Princ. p. 574). Das Kreuzigen und Aufhängen, wie es auch Haman zu Theil wurde, wobei der Verurtheilte an einen Pfahl hinaufgezogen wurde, an den er angenagelt wird, war im Orient weit und breit im Gebrauch (vgl. meinen Commentar zu Esther p. 205). Dasselbe berichtet nun die tibetanische Lebensbeschreibung vom dem ersten Gotama. König Kamika heftet den schuldlosen an einen Pfahl. Dort leidet er längere Zeit. Es kamen deshalb zu ihm die Maruts (womit sogar Langlois nichts anzufangen weiss und was Senart nicht erwähnt) und geben ihm aus einer Quelle

zu trinken, als er heftig durch Durst litt (Rigveda I, 6. Paris 1872 p. 92). Man erkennt in ihm ein Abbild des an den Fels gehefteten Prometheus, zu dem auch — wie Aeschylus darstellt, die Göttinnen tröstend kommen. Auch die nordische Sage hat davon ein Beispiel. Im Havamal erzählt Odin, wie er vom Speer verwundet (von der Lanze durchbohrt) an einen Baume gehängt worden sei und von Allen verlassen neun Nächte lang allein gehangen habe, hülflos verschmachtend, bis er einen Trank des theuren Meths aus Odhrörir empfing.

„Ich weiss, dass ich hing
Am windigen Baum
Neun lange Nächte,
Vom Speere verwundet"
(cf. Simrock Edda p. 91, Menzel Odin p. 64.)

Es wurden nun durch wunderbare Weise von Gotama, der durch die Sonnenstrahlen umkam, zwei Eier auf einmal geboren, aus der zwei Knaben, Zwillinge hervorgingen. Da sie durch die Sonne ausgebrütet waren, nannte man sie das Sonnengeschlecht oder die Kinder Gotama's. Jedermann wird darin eine Erinnerung finden an Castor und Pollux, die Kinder des Schwan's, welcher doch nur ein Bild der Sonne ist. Es sind Zwillinge; Didyma — Zwillingsstätte wurde ein Ort in Milet genannt, der Zeus und Apollo zugleich gewidmet war. Zeus und Apollo wurden Zwillingsgötter (*διδυμαῖοι*) daher genannt. Von Callimachus wird ein Vers citirt: „O ihr vielbesungenen, Phoebus und Zeus, Geschlechtshäupter der Zwillinge," wozu merkwürdig zu vergleichen ist, dass in Peru Zwillinge als Kinder des Blitzes gelten (Müller Amerikan. Religionen p. 370). Mit ähnlichen Vorstellungen scheint es zusammenzuhängen, wenn bei den Ovaherrero Zwillingskinder etwas Heiliges sind; dies heilige Wesen geht auf die Eltern über. Zwillinge erben die Priesterwürde (cf. Ploss, das Kind II p. 272—74). Bei den Mexicanern war der Gott der Luft Quexalcoatl, dessen letzte Sylbe Zwilling bedeutet,

was manche früheren Autoren verleitet hat, in dem Gotte den Apostel Thomas zu finden, was Prescott natürlich verworfen hat (cf. Gesch. v. Mexico deutsch 1, 49 not. cf. p. 387 not. 7 u. II 438). Da das Sonnengeschlecht sich auch Gotama's, Gotamassöhne nannte, und Zwillinge waren[1], so darf ich die Vermuthung hegen, dass Gotama selbst nichts Anderes als δίδυμος sei (hebr. תאום, תאמא) wo der Uebergang von d und G kein unnatürlicher wäre (vgl. Gemeter und Demeter etc.).

Aber wenn diese Hypothese auch unterstützen könnte, was von der Identität des Judas Thomas und des Gotama im Manichäischen Geiste gesagt wird — so ist doch das tiefere Motiv in der Lehre des Manes zu suchen, welche die Verschmelzung der Lehre Buddha's mit der seinen und der Lehre Jesu selbst anstrebte.

VI.

Der Einfluss der Manichäischen Lehre ist bei weitem noch nicht genug gewürdigt. Es handelt sich nicht blos um die Dogmen, gegen welche die Kirchenreiter zu schreiben gewohnt waren: Die Manichäer waren die Vermittler des indisch-buddhistischen Geistes mit dem Occident. Zahllose Sagen und Ideen kamen damit in die Welt der christlichen Völker. Je mehr man die Sagenkreise der europäischen Literatur durchforscht — desto mehr stösst man auf ähnliche Motive und Gebilde im Buddhismus des Orients. Der Manichäismus, welcher gewissermassen der Prediger Buddhistischer Lehren für den Occident war, brachte nicht blos dogmatisches Material, sondern mehr noch Gleichnisse, Sagen, Lehrsätze, Gnomen, welche von den Christen aufgenommen, verbreitet und bearbeitet wurden. Sogar der Sagenkreis des Arthur und des Gral und die andern Lehrdichtungen des Mittelalters zeigen davon deutliche Spuren.

Man hat die Manichäischen Ideen theils bekämpft, wie etwa in den Acta des Archelaus — theils übernommen wie aus den Acten des Thomas ersichtlich ist, theils in christliche Gedanken umgewandelt, wie dies in Barlaam und Josaphat der Fall ist. Benfey ist bei seinen Untersuchungen im Pantschatantra öfters auf solche Combinationen vom Indischen Osten zum Europäischen Westen gestossen, ohne über den Weg der Vermittelung klar zu werden. Als Liebrecht zum ersten Mal im Barlaam Analogien Buddhistischer Sagen fand, erschien ihm das als etwas besonderes Vereinzeltes. Es gab eine breite Strasse, auf welcher die Buddhistischen und Christlichen Gedanken sich begegneten. Es war der Manichäismus. Und wie ich behaupten möchte — es war die erste, welche zu dieser Begegnung gebrochen wurde. Auch war die Strömung nicht blos von einer Richtung aus, sie war eine gegenseitige. Das Evangelium trägt davon keine Spuren; die apostolischen Briefe behaupten ihre reine Originalität. Erst vom 3. Jahrhundert mit dem seltsamen Auftreten und Wirken des persischen Sakyamuni — d. ist dem Manes beginnt die Bewegung. Die Sammlung der in diesem Buche vereinigten Aufsätze wird es bezeugen. Ich hoffe in einer weiteren Arbeit über die Zusammenhänge christlicher und buddhistischer Anschauungen dies noch näher zu bezeugen.

Die Nachweisung des buddhistischen Ursprungs von Barlaam und Josaphat hat auch eine Bedeutung für die Erkenntniss ihres Verfassers. Ich glaube, dass man Unrecht gethan hat an der Person des Johannes von Damaskus zu zweifeln, welcher als ihr Autor allgemein angegeben ist. Die meisten Codices schreiben ihm die Autorschaft zu. Im Martyrologium Romanum zum 27. Nov. wird es angenommen. Die neueren Griechen halten es fest. Besonders wichtig ist eine Notiz, die Harless aus einer bayerischen Handschrift mittheilt (Fabric. bibl. Gr. 9. p. 737 not), „Nützliche Geschichte aus der innern Gegend Aethiopiens, welche Indien heisst, gebracht zur heiligen Stadt durch Johannes den Archimandriten des Klosters S. Sabas.“ Das

Buch wird überschrieben Barlaam und ist jene Geschichte selbst, welche dem Damascener zumeist zugeschrieben wird. Wenn man, wie Oudin u. Anderen, das Werk (wie es im 4. Band der Anecdota graeca von Boissonade griechisch herausgegeben) dem Johannes von Damascus abgesprochen hat, weil es Fabeln enthalten, so haben diese Männer eben die apologetische Tendenz dadurch nicht erkannt, weil sie die Ueberarbeiiung nicht verstanden, die darin gewissermassen mit einem Leben Buddha's geschah. Gerade dieser Johannes, welcher auch gegen die Manichäer schrieb, hatte die Gelegenheit, die Manichäischen Ueberlieferungen buddhistischer Geschichte kennen zu lernen. Das Büchlein ist durchaus kein gedankenloses Fabelbuch, was ein müssiger Mönch gemacht hat, sondern ein gedankenvoller Traktat, welcher die byzantinische Auffassung des Christenthums in klarer und kenntnissreicher Weise darlegt. Es wird ein praktischer Unterricht in der christlichen Lehre gegeben und vor allen Dingen die Herrlichkeit des Mönchthums gelehrt. Grade die Betonung, die auf die Seligkeit der Askese gelegt wird — lässt erklärlich werden, wie der Verfasser den buddhistischen Untergrund zu benutzen für gut hielt. Es wurde der Asket Gotama, der gegen den Willen seines Vaters, eines Königs, zum Mönchthum sich entschloss, in einen christlichen Einsiedler umgewandelt. Was nun seit Chrysostomus, den der Verfasser offenbar mehrfach vor sich hatte, für das Mönchsthum gesagt werden konnte, wird wiederholt. Mit Recht hat man an keinen andern als den Dogmatiker Johannes von Damaskus gedacht, wenn der Verf. von Barlaam und Josaphat schrieb (ed. Boissonade p. 166, in der Uebers. von Liebrecht p. 138): „In gläubiger Verehrung bete an und küsse die ehrwürdige Abbildung des Herrn, das ist des für uns Mensch gewordenen Gottes und Wortes, indem Du glaubst, dass Du in dem Bilde des Schöpfers selbst stehst. Denn die Ehre des Bildes, sagt Einer der Heiligen, geht eben auf das Urbild.“ Dieselbe Stelle citirt aus dem Basilius über Joannes Damaskus in seiner Steitschrift für die Bilder, deren grösster

Vertheidiger er selbst war. Er fährt fort, „Urbild aber ist das, was im Bilde vorgestellt und von welchem dieses abgeleitet wird. Denn indem wir die Malerei des Bildes sehen, gehen wir mit den Augen des Geistes auf die wahrhafte Idee dessen über, den das Bild vorstellt und verehren mit frommen Sinn die Gestalt des für uns Mensch gewordenen, wodurch wir aber keine Götter machen, sondern gleichsam das Bild des Menschgewordenen Gottes verehren voll Sehnsucht und Liebe zu ihm, der sich um unsertwillen seiner selbst bis zur Knechtschaft entäussert hat. Und auf gleiche Weise und aus demselben Grunde verehren wir auch die Abbildungen seiner unbefleckten Muttor und aller Heiligen. Gleichermassen aber bete und küsse die Gestalt des lebendigmachenden und ehrwürdigen Kreuzes etc. Vgl. zu dieser Stelle, was Johannes in seiner Vertheid. der Bilder in der ersten Apologie von cap. 11. entwickelt (vgl. opp. ed. Lequien Pans 1712. 1. p. 310 etc.).

Es kommt dazu, dass in dem legendenhaften Leben des Johannes etwas ähnliches vorkommt, wie in dem Roman. Johannes ist eigentlich ein vornehmer Mann, ein Minister des Arabischen und Mohamedanischen Fürsten von Damaskus, den er verlässt, um in die Wüste zu gehen. Und es ist ein langer Kampf zwischen dem Fürsten, der ihn nicht entlassen will, und Johannis, der nicht bleiben will.

Beachtenswerth ist noch Folgendes: Der König Abenner ruft, „die Vorsteher und Priester des Götzendienstes nebst den Weisen der Chaldäer und Juden zusammen, die sich in seinem ganzen Reiche fanden.“ Nachor widerlegt die Chaldäer, die Griechen, die Aegypter, die Juden und stellt ihnen den Christen gegenüber — vom Islam ist keine Rede, von Arabern oder Sarazenen wird kein Wort gesagt. Nur wenn Johann von Damaskus der Verfasser ist, lässt sich das erklären — eben weil er unter der Herrschaft des Islams lebte. Die Legende erzählt ja, dass er in Gunst bei dem Sarazenischen Fürsten gewesen ist und dass er dann furchtlos gegen die bilderstürmende Kaste habe schreiben können. Um so mehr, könnte man

meinen, hütete er sich, des Islams in ungünstiger Weise zu erwähnen. Freilich ist auch ein anderer Schluss möglich, dass aus der Verschweigung des Islam ein früherer Autor gefolgert werden kann, wie denn auch Einige einen Johannes Sinaita, der unter Theodosius lebte, oder einen Johannes Climacus, der um 564 genannt wird, vermutheten, aber die Bedeutung des kleinen Werkes ist an sich zu gross, um zumal in dogmatischer Hinsicht sich nicht als Emanation des Damasceners zu erweisen — auch hat die Tradition sich überall an Johann von Damaskus angeschlossen. Merkwürdig ist, dass die Legenda aurea cap. 180 das Jahr 380 als das Todesjahr Barlaams angiebt, wovon im griechischen Original keine Spur ist. Die europäischen Versionen sind zumeist aus einer alten lateinischen Uebersetzung geflossen. Auch das mittelhochdeutsche Poem von Rudolf von Hohenems; der Dichter hatte sie im Latein gefunden — wobei er irrthümlich glaubt, Joh. v. Damaskus habe sie aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt.

Daz sich die lute bezzeren mitte
Desselben habe ouch ich gedacht
Mac ez werden vollbracht."

Daher wird der König Avenier (Legenda aurea: Avennyr) statt Abenner (Abner) und der Prinz Josaphat statt Joasaph genannt.

Merkwürdiger ist eine andere Bearbeitung des Barlaam und Josaphat, die in der Jüdischen Literatur enthalten ist, in dem Buche „Ben hamelech wehanasir" von Ibn Chisdai aus dem 13. Jahrhundert. Ibn Chisdai hat in Makamen, wie manche andere arabische Werke, auch den Roman Barlaam aus dem Arabischen bearbeitet. Man hat erst seit Kurzem die Bemerkung gemacht, dass Barlaam und Josaphat dem Gedicht zu Grunde liege. Nur muss man dabei nicht von einer Uebersetzung reden. Das Interessante daran ist, dass der Dichter das Original aus denselben Gesichtspunkten bearbeitet, wie Johannes von Damaskus etwa die buddhistische Erzählung. Barlaam und Josaphat, ist zu

einem Lehrbuch des christlichen Bekenntnisses gemacht worden. Chisdai macht daraus einen Abriss der jüdischen Lehre. Er folgt ganz dem Gange des griechischen Werkes, nur dass er die christlichen Lehren durch Jüdische ersetzt. Ein Beispiel wird dabei lehrreich sein. In dem Griechischen beginnt Barlaam seine Rede und sprach (ed. Boissonade p. 44 ed. Liebrecht p. 38): „Wenn Du meinen Meister kennen lernen willst, so wisse, es ist der Herr Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes, der Selige und Allein Gewaltige, der König aller Könige und Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem unnahbaren Licht und verherrlicht wird mit dem Vater und dem heiligen Geist.“ Hanasir (Derwisch nach der Uebersetzung von Meisel (Stettin 1847. p. 113) spricht: „Dass du davon durchdrungen seist (dass du es glaubst שהאמין.)“ „Es ist der Geist (wörtlich אחד קרמון), der Alles schuf in sechs Tagen, neu, durch den neuer Himmel und neue Erde entstand, der machte das Meer und das feste Land und in dessen Vertrauen magst du leben, denn er wird Lohn für Dein Werk Dir geben, Du kannst zu ihm Deine Hoffnung erheben.“ Es setzt der Dichter also statt der christlichen Dreieinigkeit den Alttestamentlichen Gott. Wie fein er die Interessen des Jüdischen Lebens verfolgt, zeigt die Veränderung, die mit dem Gleichniss vorgenommen wird, in welches der König seinem Lande die Posaunen des baldigen Gerichts blasen lässt (ed. Liebr. p. 45). Im jüdischen Gedicht heisst es in der achten Pforte (ed. Meisel p. 102), „es kamen nach dem Brauch in jenen Tagen viel Männer und Weiber um zu klagen, durch Trauergesänge.“ Die Posaune hat im Judenthum ein religiöses Symbol. Der Verfasser will die religiös-symbolische Bedeutung des Posaunenblasens am Neujahr und Versöhnungstag nicht entheiligt haben durch ein blosses Gleichniss. Der Dichter giebt keinen Namen für den König, noch für den Prinzen, noch für den Derwisch an. Es scheint, dass er sowohl die Gleichnisse und als solche dadurch betonen, wie auch die Quelle verbergen will, aus der er geschöpft hat. So sehr er sonst vermeidet

christliche Anklänge sichtbar werden zu lassen, so hat er doch aus Barlaam das evangelische Gleichniss vom Saemann entlehnt (Pforte 10), ohne vielleicht zu wissen, dass es aus dem Evangelium stammt. (Matth. 13. Lukas 8. Marcus 4.) Er begleitet das griechische Original nicht bis an das Ende, sondern schliesst mit dem Weggang des Weisen, so dass was von p. 190 des griech. Orginal cap. XXII bei Liebrecht erzählt wird, keine Bearbeitung gefunden hat. Dagegen theilt er eine Menge von Gleichnissen in seiner Bearbeitung mit, die sich in Barlaam und Josaphat nicht finden, so das von Alexander und dem Jüngling (Pforte 6). Ebenso das Gleichniss von Joseph (Pforte 6), wobei eine Anspielung auf Josaphat möglich wäre. So das Gleichniss von Vogel und Fisch (Pforte 9. cf. Benfey Pantschantra 1. 227). Das Beispiel von des Königs Pflicht (Pforte 12. cf. Benfey 1. 391 — Weise und Thor XXVIII). Es fehlt im Barlaam ferner die Erzählung von der Inschrift in Ziklag, das Beispiel vom König und Hirt (Pforte 16), vom Hund bei zwei Mahlzeiten (Pf. 17), von der bildenden Macht der Liebe (Pf. 18), vom Vogel Koras (Pf. 19), was offenbar der Name Korax, der Rabe ist, von dem hier ähnliches wie vom Kukuk erzählt wird. (Was Meisel p. 191 von einem Karschun erzählt, giebt Freytag für ein Seethier aus; auch steht in meiner Ausg. ed. Amsterdam (p. 74, b. blos „כרו".) von den Hunden (Pf. 23), vom Diener (Pf. 24), vom Hahn (Pf. 24), von der Strafe zweier Betrüger (Pf. 27), vom Bär und Schwein (Pf. 30), vom Haar am Bissen (Pf. 30), vom Gaukler (Pf. 31).

Ibn Chisdai hat aus dem Arabischen übersetzt; er fand ein Buch מצאתי זאת אגרת, welches Herrlichkeit und Pracht einschloss und redete „mit fremden Lippen und anderer Sprache" (Jesaias 28, 11); kann dies Buch ganz dasselbe gewesen sein, als welcher sich unser Barlaam darstellt! Sollte er von einem christ lichen Buch gesagt haben, es enthielte הוד ותפארת! Sollte nicht anzunehmen sein, dass ihm bereits eine arabische Bearbeitung vorlag, in welcher auch alle die Gleichnisse sich fanden — die nicht im

christlichen Original vorhanden sind! Diese arabische Ueberarbeitung dürfte eine alte gewesen sein. Johannes von Damaskus lebte ja in Damaskus und seine Lebensbeschreibung, wie sie Acta SS. Mai. II p. 111 etc. enthalten, ist aus einer andern geschöpft, welche arabisch geschrieben war (p. 112 „lingua tantum et litteris arabicis scriptam.)

Der dreifarbige Stein.

Eine wunderbar grossartige Vision findet sich in der Offenbarung Johannis; um den Stuhl Gottes, des Allmächtigen sind vier Thiere voll Augen nach allen Seiten. Das erste glich einem Löwen, das Andere einem Kalbe, das Dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch und das Vierte glich einem Adler. Es war dieselbe Vision, welche der Prophet Hesekiel hatte — als er die vier Thiere den Wagen tragen sah — auf welchem der Menschensohn sass. Und die vier Thiere gaben Preis, Ehre und Dank dem, der da lebet in Ewigkeit. Die vier Thiere sind die Vertreter der Naturmächte. Der Löwe ist der König der wilden Thiere — das Kalb der Vertreter der Hausthiere, der Adler der Herrscher der Lüfte. Das vierte Thier hat das Menschenangesicht. Und sie danken Alle Gott. Sie bringen Alle Preis ihrem Schöpfer. Nicht bloss der Mensch, auch die gesammte Thierwelt.

Opfere Gott Dank und bezahle Deine Gelübde — so heisst es im Psalm. Gott danken ist das Wesen der Religion. Undank ist Gottlosigkeit. Wer Dank opfert, preiset mich, so spricht im Psalm der Herr. Aber der Mensch ist eben nicht dankbar genug. Undank macht roh, treulos, unbarmherzig. Der Mensch ist dann nicht

wie das Thier — sondern unter dem Thier. Die heilige Schrift, welche der Thierwelt mit einem vernünftigen Erkennen gegenübersteht, hält in manchem wunderbaren Beispiel den Menschen das Beispiel des Thieres vor. In der Geschichte der Eselin des Bileam tritt dies hervor. Den Geist, den der kluge, selbstsüchtige Bileam nicht sieht, kann die Eselin schaun. Zum Propheten Elias, welchen die Menschen, die tyrannischen und sündevollen hungern lassen, kommen Raben, die selbst nichts haben, ihn zu speisen. Zum andern Propheten Elisa, den die Grossen Israels von dummen Jungen verspotten lassen, kommen Bären ihn zu rächen; als Jesus mit seinen Jüngern wandelt — und Schätze sind es nicht, die er trägt, aber doch der Zinsbote kommt, um die Steuern zu holen — und keiner der Reichen da ist, um ihm zu geben, da weisst er Petrus an, einen Fisch zu fahen — und dieser brachte den Stater, den man gebrauchte. Thiere helfen, wo Menschen im Stiche lassen. Jesus hat die Undankbarkeit der Menschen genug erfahren. Von zehn Aussätzigen kehrt Einer um, ihm zu danken. Die Völker haben dieselbe Beobachtung oft schmerzlich genug gemacht. Philipp von Macedonien liess einem Soldaten, der undankbar gegen einen Bauer gewesen, bei dem er in Quartier gelegen und Gutes genossen hatte, auf die Stirn graben die Worte: „Ein undankbarer Gast.“ Der Welt Lohn ist Undank. Es giebt kein gemeineres, kein niedrigeres Uebel. Keine Sünde versteht der Mensch besser, keine hat er so unverringert aus dem Sündenfall mitgebracht. Deshalb gingen unter dem Volke soviel Sagen und Erzählungen um, dass Thiere die crasse Undankbarkeit der Menschen beschämen. König Richard Löwenherz (Matthaeus Paris. Hist. Angl. zum Jahr 1196. ed. Wats Paris 1644 p. 126 etc.) der manchen Undank erfahren, erzählte deshalb folgende Geschichte. Es wäre einmal ein reicher aber geiziger Venetianer mit Namen Vitalis auf die Jagd gegangen, um vor der Hochzeit seiner Tochter zu jagen; in der Hitze der Verfolgung sei er aber in eine Fallgrube, die für wilde Thiere bestimmt gewesen,

selbst hineingefallen und fand sich dort in der bedrohlichen Gesellschaft eines Löwen und einer Schlange. Er fürchtete sich sehr vor ihnen aber sie thaten ihm nichts. Zufällig kam ein armer Köhler in die Nähe. Er hört das Klagen und entdeckt die drei Gefangenen. Der Venetianer bittet ihn nun dringend ihn heraus zu ziehen und macht ihm alle möglichen Versprechungen, was er dem Armen, er der Reiche alles schenken wolle. Der Löwe und die Schlange als ob sie verständen, was die beiden verhandelten, machen ihm Geberden ähnlicher Bitten. Der Köhler holt in der That eine Leiter und Stricke, die er in die Höhle herablässt. Löwe und Schlange sind gewandter und kommen zuerst hinauf. Wie sie dem Retter ihn umkreisend schmeicheln und durch ihre Mienen ihren Dank aussprechen! Aber sie bewiesen es auch in der. That. Der Löwe bringt dem Köhler rasch ein Wild zur Speise; die Schlange schenkt ihm einen kostbaren Stein. Der Venetianer als er befreit war, dankt dem Köhler gleichfalls sehr und fordert ihn auf ihn in seinem Hause in Venedig aufzusuchen. Dort werde er alles Gute empfangen. Nach einigen Tagen kommt er — aber dieser wollte von keiner Pflicht etwas wissen, sondern gab seinen Dienern den Befehl ihn einzusperren; er sei verrückt. Der Mann entrinnt aber und zeigt die ganze Geschichte der Behörde an. Zum Beweis zeigt er den Ring und führt die Beamten zum Löwen und zur Schlange, die ihn erfreut aufnehmen. Man erkennt die Wahrheit und der Venetianer wurde genöthigt dem Köhler das Versprochne zu bezahlen.

Aber die Geschichte geschah nicht in Venetianischem Gebiet. Wo sollten da die Löwen herkommen. Richard hörte die Geschichte im Orient vielleicht von einem Venetianer. Die Namen Vitalis und Sylvanus sind symbolisch gewählt. Vitalis soviel wie „lebender Mensch·“ Sylvanus ein Waldbewohner. Die Erzählung vom Stein zeugt von der östlichen Herkunft, aber sie ist unvollständig, denn der Schlangenstein war nach alter Sage nicht blos kostbar, sondern auch zauberkräftig. Die Erzählung wird nun viel-

fach umgestaltet wiedererzählt. In der Beispielsammlung. die den Titel Gesta Romanorum trägt (No. 119) ist die Erzählung überschrieben: „Von allem was da lebet auf Erden ist der Mensch am Undankbarsten gegen empfangene Wohlthaten.“ Dort wird ein Seneschall geschildert, der in die Grube gefallen war, wo ein Löwe, ein Affe und eine Schlange schon darinnen waren. Der arme Mann, der sie alle rettet, heisst Guido. Der Undankbare lässt den Guido, als er seine Belohnung fordert, halb todt prügeln. Dagegen bringt ihm der Löwe beladene Esel, die er sich behalten kann. Der Affe bricht mit seinen Zähnen und Nägeln soviel Holz ab, dass Guido seine Esel damit beladen kann. Die Schlange bringt ihm einen dreifarbigen vierseitigen Stein. Auf einer war er weiss, auf der andern schwarz und auf der dritten roth. Durch die Kraft des Steins ward er reich und vornehm. Da ihn der Kaiser will, sagt er, er wolle ihn verkaufen, aber wenn der Preis nicht hoch genug ist, werde er immer wieder zu ihm wiederkehren. So traf es sich. Der Kaiser fragte nun, wie er zu den Stein gekommen und er erzählte. Der Kaiser erfuhr dadurch die Undankbarkeit des Seneschalls und bestrafte diesen. Guido kam an seine Stelle.

Der undankbare Mensch ist in der Sage ein Seneschall, dessen Herz von Hochmuth geschwollen und aufgeblasen war, dass er alles kränkte. Er war es der in einem Wald der mit wilden Thieren angefüllt war, Gruben machte und mit Blättern zudecken liess, auf dass die Thiere unversehens gefangen würden. Da passirte es ihm selbst, dass als er einst im Hochmuth durch den Wald schritt, als wäre niemand grösser, wie er selbst, hineinfiel zum Beispiel des Sprichworts, dass wer Andern eine Grube gräbt, selbst hineinfällt. In der Erzählung von Richard Löwenherz ist es ein reicher und geiziger Privatmann, der auf die Jagd ging. Er selbst hatte die Gruben nicht angelegt. Eine Benutzung der einen Erzählung durch die Andere ist nicht anzunehmen.

Mit diesen Erzählungen haben auch viele, im Munde des Orients verbreitete, eine auffallende Aehnlichkeit und

sie sind schon mehrfach mit ihnen verglichen worden. Man hat nur, was das bedeutungsvollste ist, nicht auf die Unterschiede geachtet. (vgl. Benfey Pantschatansa 1. 211. 12 etc.)

In den Indischen Berichten — um sie mit diesem gemeinschaftlichen Namen zu benennen, werden zwar mannigfache Thiere genannt, welche gerettet werden. In der Tibetanischen Form sind es: Löwe, Schlange, Falke, Maus. Im Pantschatantra: Tiger, Adler, Schlange. Anderswo: Bär, Rabe, Schlange. In Ost und West ist aber ständig die Schlange genannt. Ohne sie ist keine Erzählung. Aber auch in dem Auftreten der Schlange ist ein Unterschied. Die Orientalischen Sagen erwähnen selten, dass dem Retter ein Stein gebracht wird; wo das vorkommt, ist es die Schlange nicht, die ihn bringt. Vielmehr nimmt die Geschichte dort eine andere Wendung; beachten wir dazu als Muster die Sage des Pantschatantsa: Ein Bramahne kommt an die Grube. Tiger, Affe, Schlange, Mensch sind drinnen. Sie bitten alle um Rettung. Die Thiere warnen den Bremahnen vor dem Menschen „der aller Schlechtigkeiten Sitz sei", aber er hört nicht darauf und lässt alle heraus. Darauf gibt der Affe süsse Früchte, der Tiger ein goldenes Halsband, das er einem Königssohn geraubt. Die Schlange verspricht ihm Hilfe in der Noth; der Mensch, ein Goldschmied will ihm, wenn er seine Kraft brauche, umsonst dienen. Der Brahmane thut es. Aber der Goldschmied erkennt in dem Halsband das des Königssohnes, das er selbst gearbeitet und ohne an die Gefahr seines Retters zu denken, zeigt er dies dem Könige an. Der Brahmane wird verhaftet und soll sterben. In der Angst denkt er an die Schlange; kaum gedacht ist sie da und verspricht ihn zu retten. Sie werde des Königs Frau beissen; niemand werde sie heilen können, als der Brahmane, wenn er ihr die Hand auflege. So geschah es. Der Brahmane ward gerettet, der Goldschmied bestraft.

Aehnlich lauten die andern Versionen. Nirgends bringt die Schlange einen Stein; nur handelt sich es dort um Gold

oder Kostbarkeiten, die der Tiger oder Löwe, Falke oder Rabe bringen. Daher ist auch ein Goldschmied der undankbare Mensch. Ueberall handelt sich es dabei um einen Raub oder Diebstahl der Thiere, die sie begehen damit zu belohnen — und den Verdacht und Verrath des Menschen möglich machen, was alles in den lateinischen Erzählungen fehlt. In diesen bringt die Schlange eine Gabe und drückt damit ihren Dank aus. Dort hilft sie dadurch, dass sie einen Dritten zu tödten droht. Hier ist es die gute und kluge Art der Schlange, die sich offenbart — dort die giftige und furchtbare. Hier dankt sie, dort straft sie nur den Verrath des Undankbaren. Es sind ganz verschiedene Ideen, die sich offenbaren. Die orientalische ist materieller, denn sie braucht noch die Einmischung der Goldlust in ihre Verurtheilung der Undankbarkeit. Die lateinische stellt aber in allegorischer Einfachheit den undankbaren Menschen dem dankbaren Thier gegenüber. Es ist auch interessanter, dass die Schlange etwas bringt, was sie selbst besitzt und behütet — statt dass Tiger und Falke bringen, woran Blut und Raub kleben.

In den orientalischen Sagen bringt die Schlange überhaupt nichts, am wenigsten einen Stein. Die Indische Sage kennt zwar die Schlangensteine im Haupt der Schlange, wovon auch das Alterthum erzählt — aber in den lateinischen Erzählungen ist an einen solchen Drachenstein nicht gedacht. Er kann dem Drachen nur auf Kosten einer Vivisection entzogen werden, wie Plinius berichtet. Der Drache hat ihn in sich — aber kann ihn nicht bringen.

Besonders lehrreich sind auch die Eigenschaften, welche der Stein enthält, den die Schlange aus Dankbarkeit bringt. In der Erzählung von Richard Löwenherz wird der Stein einfach eine p r e c i o s a g e m m a, ein k o s t b a r e r E d e l s t e i n genannt. In Sagen kommt zuweilen ein Kampf zwischen Kröten und Schlangen vor, bei denen die Kröte Sieger bliebe, wenn der Mensch nicht der Schlange hülfe. Als der Kaiser Theodosius blind war, habe er eine Glocke in seinem Palaste angebracht, an der Jedermann läuten solle,

der Hülfe brauche. Eine Schlange, der die Kröte ihr Nest genommen und die es ihr nicht wieder abnehmen konnte, läutete. Nach längerem Nachforschen erkannte man, dass es kein Mensch, sondern sie es gewesen, die geläutet habe. Der Kaiser befahl ihr zu helfen. Einige Tage darauf kam die Schlange in das Zimmer des blinden Kaisers, brachte einen kostbaren Stein (lapidem preciosum), liess ihn auf seine Augen fallen und ging wieder hinaus. Der Kaiser aber ward von der Berührung des Steines sehend.

Dieselbe Sage wird in anderer Form vom Kaiser Karl erzählt — und zwar in noch romantischer Weise. Karl wollte ein Richter sein für Jedermann, Menschen und Thiere, darum brachte er in Glocke an. Als er nun für die Schlange gegen die Kröte sich erklärt, kam einige Tage darauf die Schlange und legte einen kostbaren Edelstein in die Bücher. Diesen gab er seiner Gemahlin —; der Stein hatte aber die Kraft, dass er in Liebe anzog. Der Kaiser konnte sich nun von seiner Gemahlin nicht trennen. In ihrer Todesstunde nahm sie ihn in den Mund, damit sie der Kaiser nie vergesse. Darum trug er den Leichnam der Kaiserin 18 Jahre mit sich herum — und konnte sich von ihm nicht scheiden. Ein Höfling entdeckt den Ring, nahm ihn heraus und steckte ihn an. Darauf wandte sich die Liebe des Kaisers vom Leichnam zum Höfling; da warf ihn dieser in eine heisse Quelle. Niemand bekam ihn wieder zu Gesicht, aber Karl liebte diesen Ort, wo er verborgen war, und gründete dort darum Aachen.

Dieser Stein trug also an sich die Kraft der Liebe.

Im Salomo und Morolf (Deutsche Gedichte des Mittelalters von v. der Hagen und Büsching p. 6, V. 480). Da war „eyn heide, der hiess Elias, der czauberlist eyn meister was; Kunig Pharo was seyn Oheym; Er wirkte mit czauberlisten in eyn fingerlein eynen Stein“. Durch dieser Steines Zauber wurde die Königin zur heissen Liebe gebracht, zu dem, der ihn ihr gab.

In der Sage von Eraclius (vgl. Massman Eraclius p. 472. not.) kommt vor, dass dieser im Stande gewesen, aller „Gesteine“

Kraft am Besten zu kennen. Unter vielen Steinen fand er einen heraus, der ganz wie ein Kiesel aussah; er kaufte ihn, obschon ihn Alle auslachten, und bewies, dass dieser die Kraft habe gegen Wasser zu schützen. Mit dem Steine in der Hand lag er unten in der Tiber lange Zeit, als wenn er schliefe. Mit dem *Stein* ging er in das Feuer und kam unversehrt wieder heraus. *Der Stein schützt in jedem Fall vor Tod.*

Ein solcher Stein, der im Wasser hilft, ist auch der Lifstein. Bersi trug ihn um den Hals (vgl. Grimm Myth. 1172).

In Barlaam und Josaphat (ed. Boiss. p. 35, Liebr. p. 31) kommt vor, dass Barlaam vorgiebt, dem Josaphat einen Stein überreichen zu wollen, der alles Herrliche übertrifft; er vermag den im Herzen Blinden das Licht der Weisheit zu schenken, den Tauben die Ohren zu öffnen, den Stummen Sprache zu verleihen und den Kranken Genesung zu gewähren; er belehrt den Unverständigen, verscheucht die bösen Geister und begabt, der ihn besitzt, mit einer unsäglichen Fülle alles Lieblichen und Schönen.

In einem seltsamen Mährchen, welches der Talmud enthält, hat die Schlange einen Stein (אבן טבא), der lebendig macht. Ein Mann, der ausgesandt war ihn zu holen, wie man sonst das Lebenswasser zu holen versucht — würde umgekommen sein, denn die Schlange wollte das ganze Schiff verschlingen — da kam ein Rabe und biss der Schlange (תנינא) den Kopf ab; das ganze Meer füllte sich mit Blut. Ein anderer Drache nahm den *Stein* und hing ihn der Todten an, da wurde sie wieder lebendig und wollte wieder das Schiff verschlingen — da kam ein anderer Vogel und tödtete ihr abermals. Der Seefahrer aber nahm den Stein und warf ihn in das Schiff. Seine Lebenskraft war so gross, dass eingesalzne Vögel, die dalagen, als man sie mit ihm berührte, davon flogen (Bababathra 74. b). Ein Mann aus Indien hat die Geschichte erzählt.

Aus Indien stammt auch folgende Geschichte (aus den Mongolischen Ssiddi Kür, 13. Sage bei Bergmann Nomadische Streifereien 1. 343. Benfey Pantschatantra 1. 211). „Ein Brahmane trifft auf einer Reise Kinder, die eine

Maus mit einem Stricke um den Hals in das Wasser werfen. Er kauft sie ihnen ab und lässt sie laufen. Weiter findet er einen Affen von Kindern gepeinigt, auch diesen kauft er und lässt ihn frei; noch weiter findet er Kinder, die einen jungen Bären peinigen; auch diesen kauft er mit seiner letzten Habe und giebt ihm seine Freiheit. Da er nun selbst nichts hat, will er stehlen, geht in den Pallast des Khans und nimmt einen Ballen Seidenzeug mit sich, er wird aber gefasst und zur Strafe in einem Kasten mit zugenageltem Deckel ins Wasser geworfen. Der Kasten bleibt hier an einem treibenden Holzstück hängen. Er giebt schon alle Hoffnung auf Rettung auf, da erscheint die von ihm gerettete Maus und bildet eine Spalte im Kasten, so dass er frische Luft erhält. Dann holt sie den Affen und Bären; jener erweitert die Spalte und dieser öffnet den Kasten mit Gewalt. Ihr Wohlthäter ist nun frei und erreicht einen Grasplatz im Wasser; dahin bringen sie ihm Speise und Trank und vermittelst des Affen erhält er den W u n d e r s t e i n. Mit Hilfe dessen wünscht er sich erst aus dem Wasser, dann einen Palast mit allen Zubehör. Es kommen Kaufleute, die darüber erstaunen. Er erzählt ihnen den Grund und zeigt ihnen den E d e l s t e i n. Da kauften ihm die Kaufleute diesen ab, für alles was sie haben. Aber als der Wunderstein fort ist, verliert der Brahmane wieder Alles was er hatte. Der Palast ist nicht mehr da und er ist wieder auf dem alten Grasplatz.

Nun kommen die drei dankbaren Thiere und gehen aus ihm den W u n d e r s t e i n wieder zu verschaffen. Sie gewinnen ihn durch grosse Mühe und verlieren ihn wieder. Er war ins Wasser gefallen, als der Affe, der ihn im Munde hatte, zu reden gezwungen war. Aber die Maus gewinnt ihn wieder durch eine List. Ein Frosch bringt ihn heraus. Die Maus bringt ihn dem Wohlthäter und er gewinnt durch ihn wieder Palast, Reichthum und eine göttliche Gemahlin.

Die Geschichte offenbart nicht blos ein Gleichniss der Dankbarkeit der Thiere, sie stellt auch die gute und naive Art des Brahmanen dar — der werth ist der W u n d e r-

stein, durch den man Alles haben kann, zu gewinnen. Allerdings ist dieser Wunderstein kein Anderer, als der im Buddhistischen Sagenkreis gerühmte Tsehinta mani d. h. Wunschstein, durch den man Alles erhält was man will.

Der „Weise und der Thor" enthält darüber sehr lehrreiche und interessante Sagen. Ein reicher Brahmane hatte einen wundervollen Sohn „von goldgelber Farbe mit blauschimmernden Haar (schwarz). Als dieser erwachsen war, er hiess Dschinpa tschénpo (grosse Gabe), bat er seinen Vater sich ein wenig auswärts umsehen zu dürfen. Der Vater gestattete es. Als er aber überall Arbeit und Elend erblickte (wie Buddha, als er zum ersten Mal auszog) dachte er: Weil diese Wesen arm und bedürftig sind müssen sie um der Nahrung und Kleidung willen solche sündige Handlungen, Todtschlag u. s. w. verrichten, wodurch sie unmittelbar nach dem Lebenswechsel zu den drei verworfenen Naturen herabsinken, von Verfinsterung zu Verfinsterung fortschreiten und für sie keine Zeit der Erlösung da ist." Er geht also zu seinem Vater, um Reichthümer zu erbitten, dem socialen Elend ein Ende zu machen. Der giebt, was er kann, aber es reicht ja lange nicht aus. Da frägt er bei Verschiedenen an, wo man doch soviele Reichthümer finden könne, dass sie kein Ende haben. Da hörte er, wenn man den Tschintamani hole, da könne man alle Kostbarkeiten durch ihn entstehen lassen. Dazu müsse er sich aber auf die See begeben. Die Aeltern wollen dies zuerst nicht zugeben — aber er liess nicht nach. Er begiebt sich auf die Seereise; 500 Handelsleute begleiten ihn. Nach vielen Abentheuern kommt er in das Land der Kleinodien, belehrt die Kaufleute über den Werth derselben, lässt sie nur die kostbarern aber leichten ins Schiff nehmen und schickt sie nach Haus. „Dann spricht er, ich kehre nicht heim bis ich den alle Wünsche befriedigenden Tschintamani aus dem Pallast des Drachenfürsten geholt haben werde."

Er machte nun einen wunderbarer Weg über Wasser und Berge, wo er Padmablumen (Lotusblumen) mit giftigen

Schlangen umwunden traf. Er besänftigt sie. Er begegnet Rakhchasas, die ihn 400 Meilen durch die Luft tragen. — Endlich erblickt er ein silbernes Schloss — es war mit sieben Gräben umgeben voll mit giftigen Schlangen. Aber er überwältigt sie, kommt hinein. Der Drachenfürst, der darin wohnt, erschrickt und fragt, wozu er käme. Der Bodhisatwa spricht: „Weil die Bewohner der Welt arm sind und leiden, so quält verletzt und vernichtet Einer den Andern, um der Güter, Nahrung und Kleider willen. Ich bin daher gekommen von dir den Tschintamani zu erbitten, der alle Wünsche erfüllt. Der Drachenfürst bittet ihn einen Moment bei ihm zu bleiben und ihm die Lehre zu zeigen, dann werde er ihm den Tschintamani geben. Dies geschah auch. Der Drachenfürst löst den Stein von seinem Scheitelschmuck und giebt ihm denselben. Worin besteht seine Kraft? Der Drachenfürst sagt: „Dieser Tschintamani lässt innerhalb eines Umfangs von 2000 Meilen alles und jedes Nöthige gleich einem Regen vom Himmel herabfallen. Der Bodhisatwa dachte: Ob die Kraft dieses Steines gross ist, so entspricht er doch nicht der Grösse meines Zweckes. Er setzte seine Reise fort und kam zu einem Schloss von blauem Wajdurja (lapis lazuli). Es widerholt sich alles wie früher; er erhält einen Stein, „der innerhalb eines Umfanges von 4000 Meilen alles Gewünschte einem Regen gleich herabfallen lässt.“ Aber auch dieser genügt ihm nicht. Er setzt seine Reise fort und kommt zu einem goldenen Schloss. Auch hier wiederholt sich alles wie früher, aber er empfängt nun einen Tschintamani, der ihm ausreicht. Er kehrt nun nicht ohne Abentheuer zurück. Während er schlief, stehlen ihm die Fürsten des Meeres den Stein, aber sie mussten ihn herausgeben, weil er mit Hülfe der Götter das Meer austrocknet. So kommt er nach Hause. Seine Eltern waren vor Thränen über ihren Sohn erblindet. Er legte ihnen den Tschintamani auf und er machte sie s e h e n d. Dann liess er alle möglichen Bedürfnisse regnen „Speisen und Getränke, alle Gattungen Getreide Kleidungsstücke, Kostbarkeiten und edles Gestein,

so dass der Dschambudwip mit Haufen von Kostbarkeiten angefüllt war und edles Gestein und Gold dem Kies oder Scherben an Menge gleichgemacht werden. Dann sprach er zu den Einwohnern: „Vereinigt nun Körper, Worte und Gedanken auf den Weg der zehn tugendhaften Handlungen und treibt diese mit Fleiss und Eifer“ (p. 230—52).

In derselben Sagensammlung des „Weisen und des Thoren“ wird von J. J. Schmidt No. 33 eine Geschichte vom Königssohne Gedon erzählt, die der obigen ganz parallel ist wenn auch in den Ereignissen einiges Bedeutungsvolle verändert ist. Gedon ist der Sohn eines Königs; auch ihn beschäftigt das Elend der Welt, welches er sieht. Um es aufzuheben, will er sich auf Reisen begeben und Reichthümer zu holen. Um dabei einen guten Gefährten zu haben, wird ihm sein Bruder Digdon mitgegeben. Ein greiser Anführer geleitet ihn. Dieser sagt ihm: er würde einem Schlosse begegnen, das aus den sieben Gattungen Kleinodien besteht. Da wird ein diamantener Schlägel sein. Mit dem solle er an die Pforte schlagen, da werden 500 Göttinnen heraustreten, deren Jede einen Edelstein hält. Einer ist der Tschintawani, der alle Wünsche befriedigt. Den soll er nehmen, ohne ein Wort zu sprechen. Er that also, gewann den Stein und kehrte zurück. Da litten sie Schiffbruch. Gedon ging nicht unter, weil er den Stein hatte (wie Eraclius) und rettet seinen Bruder dadurch, dass er ihn am Arm ergriff. Digdon war aber böse; um selbst den Stein zu haben, stach er dem Gedon im Schlafe die Augen aus, stahl den Stein, liess den Blinden zurück und kam zu Hause lügend, Gedon sei mit allen umgekommen. Gedon kam aber nicht um; durch wunderbare Ereignisse wurde er gerettet, kam gut nach Hause, vergab seinem Bruder seine Uebelthat mit dem Tschintamani, wie Dschinpa, tsch'enpo gethan hatte.

Auch anderswo (cf. p. 255 u. 355) wird das Kleinod Tschintamani geschildert, dass es bei Tag und Nacht Licht wirft und erleuchtet auf eine Strecke von 120 Stimmenweiten Alles, wobei es die sieben Gattungen Kleinodien

wie einen Regen herabfallen lässt und Allen darreicht.“ Chinesisch nennt man ihn jou i (nach Wunsch —) und sagt ihm nach, dass alle Reichthümer, die man zu besitzen wünscht, Kleider, Nahrung, alle Bedürfnisse durch ihn erlangen kann, wie man es wünscht“, (cf. Foe Koue, Ki p. 90)

Dass Tschinta mani, der Wunschstein, der alle Wünsche erfüllt, ein allegorisches Bild von der Lehre Buddha's selbst ist, tritt deutlich heraus. In Dschinpa tsch'enpo und Gedon werden nur Abbilder Sakyamuni's selbst geschildert. Es ist derselbe Grund, aus welchem Siddartha sein Vaterhaus verlässt, aus welchem diese den Stein suchen. Die Erzählung nennt Dschinpa tsch'enpo schon Boddhisatwa. Er will, sagt er, dadurch die vollendete Buddhaweide zu erwerben suchen. Buddha selbst sagt zu seinen Jüngern: dieser Dschinpa tsch'enpo, dieser Gedon bin ich nun. Man hat Alles in seiner Lehre; er ist selbst das Kleinod. Daraus wird auch die berühmte Formel der Buddhisten „Om mani padme hom“ deutlich. Die Formel in der es Schmidt übersetzt: „Der buddhistischen Fülle Kleinod ist wahrlich in der Padmeblume“, ist, obschon man sie meistens nachschreibt, ohne rechten Sinn.

Die Formel — ich kann nicht sagen, wie alt sie ist, entspricht der christlichen: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Wörtlieh heisst sie: Urgott, Kleinod, Lotus, Amen! Von Om (Aum) heisst es bei Manu (11. 265. II.83, cf. Wurm, Gesch. der ind. Religion p. 78). „Die heilige ursprüngliche Silbe von drei Buchstaben, in welcher die Vedische Dreiheit enthalten ist, soll verborgen gehalten werden als ein zweifaches, dreifaches Veda. Wer diese Silbe erkennt, weiss das Veda. Das einsilbige Wort von drei Buchstaben ist die höchste Gottheit.“ Anderswo heisst es: „Om ist unsterblich, Seine Entfaltung ist dieses All, was war, was ist, was sein wird, alles ist in der That das Wort Om. . . . . Denn das All ist Brahma; diese Seele ist Brahma.“ Om ist so etwa im pantheistischen Sinn der „Vater“, Mani, das Kleinod, gleicht dem Sohn;

Buddha, Dschinpa tsch'enpo, Gedon sind Söhne, die von ihren Vätern ausgehen; das Alles erfüllende Kleinod sind sie selbst. Wie das Reich Gottes im Evangelium mit einer Perle verglichen wird (Matth. 13, 45) „und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte Alles.“ — Padme, der Lotus, ist das schöne Bild des h. Geistes nach indischer Vorstellung. Sie schwimmt auf den Wassern, wie der Geist über dem Wasser schwebte (1. Mos. 1). Die Götter ruhen auf ihr. Hom ist die Schlussformel, dem Amen entsprechend, vielleicht dasselbe Wort.

Mani, der Edelstein, war zumal der lichtstrahlende, so das es im Lalita Vistara von der Maya, der Mutter Buddha's heisst, dass sie der Glanz des Mani überstrahlt. Es ist daher kein Zweifel, dass auch der Mano, welcher im Codex Nasaraeus erscheint, und zwar als Gott des Lichtes und des Glanzes, als dieser Perlenstein gefasst werden muss. Es heisst daselbst: „Wo Ferho durch Ferho bestand (פרו = Phönix, das Symbol der Sonne), und wo Mano bestand, der Herr des Glanzes (Norberg: Gloriae), von dem entstanden andere Mani .... deren Glanz ausserordentlich ist“ (ed. Norberg 1. p. 130; 2. pag. 90, 91). An dieses Mani knüpften an, welche Manes davon benannt glauben, was bei seinen Anhängern als gewiss angesehen werden kann; er war für sie die Perle; Flügel meint auch den Namen Meis, wie die Mutter des Mani genannt wird, als Lotus deuten zu können. (Mani, p. 118).

Die interessanteste Parallele bietet die altnordische Dichtung Fiölvinnsmal. Dort sucht durch alle Hindernisse Siwipdagr die Erfüllung seiner Wünsche. Er sucht das Weib auf dem Hyfiaberg, dem Heilsberge; sie heisst Menglöd.

> Menglöd of heitir (heisst sie)
> — — — — — — — —
> non her raethr (regiert)
> ok riki hefir (und hat das Reich)
> eign ok authsaulum (Eigen und mit Gütergaben.)

Menglöd heisst: die sich des men, des Kleinodss, des

Edelsteines freut. Sie gleicht der Gattin, welche den Tschintamani trägt, von der ihn Gedon empfängt. Men ist das sanskritische Mani. (Schon bei Pott, Etym. Forsch. 1. 8 cf.) Das griechische μάννος bei Doriern; (vgl. Weiteres in meinen Eddischen Studien p. 103), angels. heisst es mene und myne. Als Swipdagr sie erreicht, ist sein und ihr Wunsch erfüllt.

Besonders auffallend ist, dass in den buddhistischen Sagen der Tschintamani Alles giebt; er regnet Speisen und Getränke für Jeden, wie er es will. Das erinnert, wo auch der Ursprung gefunden werden muss, an die Sage vom Gral. —

Wir haben schon oben erwähnt, dass im Parzival von Wolfram v. Eschenbach (ed. Lachmann p. 118) Oure pense de Joie:

uf einem grunen achmardi (grüner Seidenstoff)
truoc sie den wunsch von Pardis
bede wurzeln und Ris
Daz war ein dinc, dat hiez der Grâl
Erdenwunsches Ueberwal.

Die Templeisen wurden gespeist von einer Oblate, die auf den Stein fiel. Der Stein wird genannt „herrlicher Stein“ (Jesaias 28, 16). Durch seine Kraft wird der Phönix wieder lebendig; wer ihn ansieht, wird nicht sterben; Mann oder Weib werden nicht alt und sehen sie ihn 200 Jahr. Er ist der Stein der Verjüngung. Er war so schwer von Gewicht, dass ihn die ganze sündige Menschheit nicht tragen kann — nur Ourepense de Joie kann ihn tragen. Daraus geht schon seine allegorische Bedeutung vor — es ist der Altarstein — es ist der Stein Christi selbst.

Aber er erfüllt alle Erdenwünsche durch die Oblate, die auf ihn fällt, und von welcher der Stein Alle nach ihren Wünschen speist.

„Was Gutes nur an Trank und Speisen
Auf Erden duftet und allein die Erd erzeugt;
Jedoch zu preisen als Paradieses Hochgenuss
So giebt der Stein im Ueberfluss.

An anderer Stelle heisst es: „Hundert Knappen gehn

und nehmen das Brot hinweg vom Grale, das er bot und reichen es an den Tafeln herum; man sagte uns, dass das Heiligthum mit jeglicher Gabe sei bereit.“ Es war eben das Brod des Abendmahls, das Allen gereicht wird — denn Christus nennt sich selbst das Brod Lebens. Schon vom Manna, welches als das Vorbild angesehen wird, heisst es im Buch der Weisheit (16, 20): Dagegen nährtest Du Dein Volk mit Engelspeise und sandtest ihnen Brod, bereitet vom Himmel ohne Arbeit, welches jede Esslust zu stillen und den Geschmack eines Jeden zu befriedigen im Stande war“ . . . . „Auch bequemt es sich nach dem Geschmack eines Jeden, der es nahm, und verwandelte sich, wie ein Jeder wollte.“ Der speisende Gral ist das Brod, welches Brod giebt, daher auch sein Name, wie schon oben erwähnt, so gedeutet werden muss; dass auf dem Brod der Nachdruck liegt, zeigen auch die Entstellungen, die die Sage vom Gral erhalten hat. Das bekannte Märchen vom „Tischlein decke Dich“ ist nur die in's Kindische gezogene Sage selbst (Grimm's Hausmärchen p. 36). In Braunschweig fand bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ein Spiel statt, welches Graell oder Groel hiess und eine volksthümliche Nachahmung des poetischen Gral gewesen sein wird, wie man auch Schwanritterfeste beging. Es wurde jedes siebente Jahr gefeiert (wie eine Art Jubeljahr). Grosser Zulauf kam von allen Seiten; ein Braunschweiger verglich es mit den Olympischen Spielen. Es wurde fröhlich getanzt und geschmaust. Es wurden von wohlangesehenen Frauen Zelte mit Würfelspielen gehalten. Da konnte Jeder verlangen, was er wollte — und bot eine Summe, wenn er verlor. Hatten drei Würfel gleiche Augen, musste es ihm gewährt werden. Es soll Einer um Jungfrauenmilch gespielt haben, die man ihm bringen musste, aber Mückentalg, um das Einer spielte, war unmöglich ihm zu geben. Man hat um Jungfrauen und um Tage verspielt, die Einer sich verdingen konnte; man suchte eben den Wunsch nachzuahmen, der Alles erhalten könne. Ausserdem hat der Rath alle Fürsten und Gäste zn einem glänzenden Mahl eingeladen. (Vgl. Telomon de bello cum

civitate Brunswicensi. Bei Leibnitz Ss. rer. Brunsw. 2. p. 91). Rehtmeier (Der Stadt Braunschweig Kirchenhistoria, Br. 1707, 1. p. 299), welcher wahrscheinlich dieselbe Quelle benutzt hat, fügt hinzu, dass in den Jahren 1463 und 1481 die beiden letzten Graell gewesen sind. Frisch macht aufmerksam, dass Pomarius in der Magdeburger Chronik von einem Turniergral erzählt und dass Mathesius in Sarepta des reichen Mannes Leben ein Panketiren und Kralesiren nennt.

Interessant sind die Verzerrungen, welche der Gralsgedanke — sammt dem spendenden heiligen Tisch im Orient erhalten hat. Kaab sprach (cf. Maracci in der Refutatio Alcorani Patavii 1698 p. 238. 39): „Der heilige Tisch stieg herab am Sonntag, welchen desshalb die Christen heilig halten . . . . .“ Ommar, der Sohn Judas, erzählt, Mohammed habe gesagt: er stieg herab mit Fleisch und Brod und dies, weil sie von Jesu Brod gebeten hatten, dass es niemals fehlen möchte, sprach Jesus zu ihnen: Immer wird der Tisch fortdauern, bis ihr nichts verberget und wegnehmet . . . . . Ebn Abbas sprach: „Jesus der Sohn Mariae seligen Andenkens sprach zu den Kindern Israel: Fastet 30 Tage; dann fordert von Gott das, was Ihr wollt, und er wird es Euch geben. Als sie das gethan hatten, sprachen sie: . . . . bitte Gott, dass er herablasse einen Tisch über uns. Es brachten ihm also die Engel einen Tisch, in welchem waren n e u n Kuchen und n e u n grosse Fische und setzten sie vor Jene hin, und sie assen alle von ihm, der Erste wie der Letzte.“ Es sprach Zadan und Meisera: Als der Tisch gebracht worden war den Kindern Israel, wurde ihnen von himmlischen Händen Alles gebracht ausser Fleisch. Said sagte im Namen des Ebn Abbas: Ein Tisch wurde herabgelassen mit aller Speise ausser Brod und Fleisch. Atta sagte: Es wurde Alles herabgelassen ausser Fisch und Fleisch. Ein Anderer sagte: „E s w e r d e h e r a b g e l a s s e n v o m H i m m e l e i n F i s c h, i n w e l c h e m w a r d e r G e s c h m a c k a l l e r D i n g e.“ Kaab sagte noch: Es stieg ein Tisch herab vom Himmel, welchen

Engel trugen, fliegend zwischen Himmel und Erde. Es war darauf jede Gattung Speise ausser Fleisch.

Es sprach Jemam, der Sohn Riab: „Sie assen davon, so viel sie wollten.“ Seltsamer noch ist, was sie vom Mystiker Hussein Manssur Helladsch erzählen (cf. Tholuck Blüthensammlung p. 317): „Vierhundert Sufi's reisten mit Hussein durch die Wüste. Eines Tages fanden sie nichts zu essen. Sie sagten zu ihm, wir sind hungrig; wir müssen ein gebratenes Lamm haben. Er antwortete: Setzt Euch. Darauf that er seine Hand hinter den Rücken und gab Jedem ein gebratenes Lamm und zwei Laib Brod, so dass er 400 gebratne Lämmer und 800 Laib warmes Brod austheilte. Sie assen es und forderten dann Datteln. Er sprach: Schüttelt mich aus. Sie thaten es und es fielen so viele frische Datteln von ihm, dass sie satt wurden.“ Noch wunderlicher ist, was ein arabischer Autor von Zoroaster berichtet (De initiis et originibus religionum ed. Bernstein. Berol. 1817 p. 69): „Im zwölften Jahr des Königs Semerdiun Shah sagte Zoroaster zu seinen Schülern und Anhängern: Wenn ihr Euch mit mir vermischt, wie ich mit Euch, so wird Euch Heil daraus kommen. Und sie sprachen: Wie sollen wir uns mit Dir vermischen und Du mit uns. Er sprach: Sobald Ihr esset mein Fleisch und trinket mein Blut in der Zeit, die ich Euch angeben werde. Jene, als sie fürchteten, er werde seinen Beschluss ändern, versammelten sich bei ihm und kochten ihn in einem ehernen Kessel, bis dass das Fleisch von den Knochen fiel, welches sie assen und dann seine Brühe tranken, dass sie mit ihm sich mischten, wie er gesagt hat.“ —

Waren dies Entstellungen des Gralsbrodes, so fehlt es nicht an volksthümlichen Carrikaturen des Steines.

Was nur Tschintamani und der Gral bieten kann, suchte man im Stein der Weisen (lapis philosophorum) sich selbst zu bereiten. Die Literatur der Goldmacherschriften ist nicht klein. Er machte reich, er giebt Leben, verhindert den Tod, erfüllt alle Wünsche. „Die Weisen ihn anzufertigen, sagt Del Rio (Disquis. Magicae 1 p. 68) trefflich,

sind gar sehr verschieden; die Schriftsteller kämpfen darüber mit einander; mit Brachescus kämpft Pauladanus; der Villanovanus ficht Trevîsanus an; so die Einen die Andern und nennen sich gegenseitig thöricht und unwissend.“ Man glaubte dazu Eisenfeilspähne, Salz, Magnesia, Arsenik, Kröten, auch menschliches Blut nöthig zu haben. Ein lateinischer Dichter sagt: Was er berührt, lässt er vollendet zurück; er besiegt die Gesetze und Bande der Natur; er ändert die Gestalten und schlägt die Armuth in die Flucht. „Mutabit species paupertatemque fugabit.“

Unglaubliche Fabeln haben sich damit verbunden. Was an chemischen Experimenten recht war, kam dadurch in Misscredit. Man täuschte sich selbst, als man nicht fand, was man suchte. „Der Stein der Weisen, sagte man, sei nicht die Sache von Schustern oder Bauern.“ Ein Theobald Hoghelande gab als Eigenschaften, die ein den Stein der Weisen Suchender haben müsse, folgende an: „Er muss von Gott die Gabe erbeten, selbst gottesfürchtig sich darstellen; er lasse von Sünden, sei demüthig, weise, gelehrt; er muss der lateinischen Sprache kundig sein, ein Philosoph und Naturkundig sein; er muss fleissig und arbeitsam, beständig, nicht jähzornig, geduldig, frei und ohne Sorgen, verschwiegen, kein Sophist, weder verschwenderisch, noch geizig; vorsichtig im Vermeiden teuflischer Einbildungen und genügend reich; er muss viele Bücher haben; gern studiren, dann macht er ein Experiment gesund und begabt mit Gaben des Körpers, der Seele und des Glückes“ (vgl. Reyher de nummis quibusdam ex Chymico Metallo facis. Kiliae 1692, p. 97). Freilich wurde dabei der Name Jesu entweiht; man schlug Münzen, wo die Umschriften lauteten: Per Sal, Sulphur, Mercurium Fit Lapis Philosophorum, d. i. durch Salz, Schwefel und Mercur entsteht der Stein der Weisen. Die andere Inschrift lautet: Du Alpha und Omega des Lebens, Hoffnung und Wiederbelebung nach dem Tod.“ Man gab ihm die sonderbarsten Namen: Lapis angularis (Eckstein, sonst von Christus gebraucht), adrop azoth, Himmel, Goldsonne, Elixir,

Mondschaum, Rebis, Salomonssiegel. Der für uns hier interessanteste Name, der ihm in einer von einem Arnold geschriebenen alchymistischen Schrift gegeben ist, war Orphanus, der Waise. (Vgl. Lesser's Lithotheologie, Hamburg 1735) § 686 p. 1161.)

Er trug den Namen orphanus als einzig, allein, ohne Genossen, wie der Stein des Grâl — wie Christus war. Aber diesen Namen „Waise" trug im Mittelalter ein bestimmter Stein. Es ging von ihm die Rede, dass er in des Kaisers Krone sei; Albert der Grosse berichtet: „Orphanus" (der Weise) ist der Stein, welcher in des Kaisers Krone ist, und nirgends anders sonst erscheint (neque unquam alibi visus est), weshalb er auch Orphanus genannt wird. . . . . Er ist sehr leuchtend; es wird erzählt, dass er einst leuchtete in der Nacht — aber in unsern Tagen blitzt er nicht mehr im Dunkeln. Man spricht, dass er die Königliche Ehre erhält (fertur quod honorem servat regalem)." Man hat manche Versuche gemacht den Namen zu erklären; die Meinung von Moritz Haupt, welcher sich auf ein Wort Isidors von Sevilla bezog, dass „unter verschiedenen Perlen einige uniones genannt werden, weil nur eine, selten zwei Perlen gefunden werden", bezieht sich auf den Ausdruck unio für Perle, wofür der Name „Waise" nicht vorkommt. Auch Jacob Grimm ist es nicht gelungen, eine Erklärung zu finden. Es ist der Opal, welcher den Namen „Waise" erhalten hat (cf. Boetius histor. Gemar. et lap. cap. 46. ed. Lugd. p. 191). Das Interessante ist, woher er dazu gekommen ist. Der Griechische Name Opallios ist offenbar aus עין בעל Baalsauge hervorgegangen, denn man pflegte ihn auch oculus solis, Sonnenauge und oculus mundi Weltauge zu nennen. Er hiess auch oculus Beli (woraus die Italiener bell'ochio gemacht haben) und Baal ist Sonne. (cf. Nemnich 3. 748.) Als Oculus erhielt er auch den Namen Pupillus, Augapfel, κόρη ὀφθαλμοῦ. Da nun aber Pupillus auch die „Waise" bedeutet, so floss der Name „Waise" Orphanus auf ihn über. Es ist derselbe, welcher in der Edda als Jarknastein vorkommt und von dem es

darum heisst, dass ihn der kunstreiche und tückische Wölundr (Wieland) aus Kinderaugen fertigte. (cf. Grimm Mythol. 1167. Rechtsalterth. p. 923.) Aber auch der Ausdruck Jarknastein ist lateinisch gebildet, nehmlich von arcanus, was in alten Glossen für celestis himmlisch gedeutet wird. (Dieffenbach Gloss. p. 45.) Der Jarknastein ist aber der Himmelsstein. Die Sonne wurde das Himmelsauge genannt. Edelsteine werden mehrfach mit Augen verglichen (oculus cati — עין עגלא). Anaxagoras nannte ja die Sonne einen glühenden Stein (λίϑος) oder Eisenblock (μύδρος). (cf. Mullach Fragm. Phil. Paris 1860 p. 244.)

Dieser Sonnenstein, Himmelsstein — der einzige, den es giebt, ist denn nun auch allegorisch der Gralstein — der „Stein“, welchen der Pastor Hermas als den weissen Stein sah, an dessen einem Thor zwölf Jungfrauen dienten. Wenigstens erinnern muss man hier an die Stelle des Propheten Sacharia (3. 9.), wo auf dem Stein der Weissagung sieben Augen sind, die Augen Gottes schauend durch das ganze Land.

Ein solcher Himmelsstein war auch der Schwalbenstein; man schrieb ihm dieselbe Kraft zu wie dem Schwalbenkraut (Schölkraut). Sein Name kommt schon bei Plinius vor, der eine Art Achat damit bezeichnet. Das Volk — zumal in Frankreich — meinte, dass die Schwalben von Steinen wüssten, die Blinde sehend machen können. Aber die ganze Meinung mit Kraut und Stein ist nur ein Wortspiel. Aus Chelidon Schwalbe wurde Celidon gemacht. Man fand in Celi den Himmel und in idon das Sehen. Himmelssteine machen sehen. Es geht dies immer wieder auf Christus zurück, der die Blinden sehend macht. (Vgl. meine „Schwalbe“ 117.) Man fabelte auch von einem Augenstein Ophthalmios, der die umgekehrte Eigenschaft hatte, unsichtbar zu machen. Constantin der Grosse soll einen solchen gehabt haben. Man soll ihn von Raben gewinnen, die ihn holen, um ihre Jungen zu retten, was aber nur aus der Sage vom Schamir entlehnt sei — den Salomo gebraucht hatte, um die Steine des Tempels zu behauen (vgl. meinen Schamir. Erf. 1856).

Es ist ein altes Wort, welches das Volk dem Zwergenkönig Goldemar in den Mund legt, dass die Christen ihr Heil setzen auf Worte, die Juden auf Edelsteine, die Heiden auf Kräuter“ (Christianos fidem in verbis, Judaeos in lapidibus pretiosis et Paganos in herbis ponere.) Die Symbolik der Edelsteine hat ihren tiefen Zusammenhang mit der Sprache und dem Geiste des alten Testaments. Zumal diejenige, welche dem Stein die Kraft des Grales beigelegt hat.

Viele mystische Auslegung hat sich zumal an das Brustschild des Hohenpriesters Aaron angeknüpft, worauf wir anderswo eingehen; Conrad von Megenberg sagt „man spricht auch, dass die Israeliten, daz sint die gelaubigen Juden hievor in der wüsten gruoben mangerlei form und gestalt in etlich edelstain . . . und daz graben war sö gar behent, daz kain ir Nachkom in geleichen möcht an den werken. Ez ist auch ân zweifel, man groab bild und ander gestalt in die stain nach den mähten ire kreft“ (ed. Pfeiffer p. 431).

Die zwölf Steine im Brustschild entsprachen den zwölf Stämmen der Kinder Israels. Es liegt darin schon eine tiefgehende Symbolik. Steine und Kinder hatten den verwandten Namen. אבן hiess der Stein —; (בנה hiess bauen) בן arb. אבן hiess der Sohn. Die Steine stellten die Söhne Israels dar. Weit hinauf geht dieses sprachliche Symbol. Als wie es heisst, Deukalion und Pyrrha nach der Ueberschwemmung Steine über sich geworfen und daraus Kinder und Völker entstanden, so fügt Apollodor (Biblioth. I, 7, 2. cf. Heyne Observ. 2. 39) hinzu „woher noch die Völker (*λαοί*) metaphorisch genannt werden von dem Steine nehmlich *λάας*.“.

In dieser Verbindung von Ebn Stein und ebn, ben Sohn ruht nun vor allem die christliche Heiligung des Steins. Der „Sohn“ kann alles thun, was dem Gral und sonst dem Himmelsstein zugeschrieben wird. Es ist aber der Sohn des Himmels, welchem geistlich Leben zu geben

und sehend zu machen verliehen ist. Natürlich stammt die Symbolik aus dem Orient und dazu die Heiligung des Ebenholzes als des Stabes frommer Männer, wie denn auch Manes (Acta Archelai. bei Routh 4. p.) einen Ebenholzstab getragen haben soll.

Wir kommen nun wieder zurück zu der Sage der Gesta Rom. 119, wo dem Guido, welcher die Thiere und den undankbaren Menschen gerettet hat, die Schlange einen dreifarbenen (triplici colore coloratum) Stein bringt und zwar war er zum Theil weiss, schwarz, roth. Die Moralisation giebt dazu ganz mit Recht an, es sei darunter verstanden Christus selbst. Dem gehören die drei Farben an. Die Farben sind auch nicht willkürlich in dieser Sage gewählt. Nach einer andern ging Einer in ein Kloster und lernte da drei Buchstaben, welche ebenfalls schwarz, weiss, roth waren. (cfr. 145. cf. Grässe. 165. ed. Oesterley p. 476). In einer ähnlichen Sage fragt ein Geistlicher seinen Bruder, einen Laien, womit er seine Zeit verbringe. Dieser antwortete: Ich habe nur die Buchstaben gelernt, die ich immer in meinem Herzen trage und ist Einer von ihnen schwarz, weiss, roth. (ed. Grässe 2. 145). In der That sollen die Farben die Reinheit, das weisse Kleid (weiss), den Tod (schwarz) und das Blut und die Liebe Christi (roth) bedeuten, wie denn dieser auch der Rothe Mann heisst und man auf ihn das Wort des Propheten deutet: Wo kommst du her in dem rothen Kleid. (Jes. 63. 1.)

Allerdings liegt in der Sage von Guido, der die in der Grube befindlichen gerettet hat, eine tiefe Allegorie. Die Grube ist die Sünde. Der Mensch, den er rettet, und es passt dies sowohl auf Israel wie auf die Christen — verräth ihn wie Judas. Die Thiere aber sind dankbar — und doch sind es die Gegensätze Christi. Der Affe — und das verräth die orientalische Heimath —, ist das Bild des nachäffenden Satan; der Löwe, der brüllend umhergeht, um zu zerreissen, bringt wie Simson Frass seinem Ueberwinder; die Schlange endlich, als eigentlicher Contrast des Sohnes und Steines — bringt diesen Stein — als ein Bild der

Auferstehung; denn welchen die Kinder (Israel und die Römer) getödtet, den giebt die Schlange wieder heraus. —

Aber es giebt einen Edelstein, welcher schwarz, weiss, roth geschildert wird. Es ist der Sardonyx; Megenberg sagt (p. 460): „er ist ain tail roth und die roet hat er von dem Sarden, und ist ain tail weiss und schwarz, die zwuo farb hat er von dem Onicen.“ „Er besteht meist,“ sagt Boetius (Cap. 84), „mit rother, weisser und schwarzer Farbe.“ „Die die Fleischfarbe nicht haben, sind für Sardonyche nicht zu zählen.“ Ein Sardonyx war der Stein, den Polykrates nach der Sage in's Meer warf, und den der Fisch ihm wiederbrachte. Man darf fragen, ob die wirkliche Beschaffenheit eine Verbindung habe mit der obigen Allegorie der drei Farben. Ich glaube es. Der erste Stein an dem Brustschild Aarons, also gewissermassen ihr Haupt, hiess אדם, אודם, was von der rothen Farbe benannt ist. Der Chaldäer übersetzt ihn mit סמקן, was auch roth bedeutet. Er scheint an Rubin gedacht zu haben, aber davon weicht die griechische Uebersetzung LXX ab und giebt Sardion wieder. Dieser hat die rothe Fleischfarbe und hiess daher auch Carneol. Fasste man dieses Carneol mit dem hebr. Adam zusammen — so tritt leicht die allegorische Idee von dem Menschen heraus, der in dem Worte Fleisch geworden war, wie man Sardonyche „incarnati“ genannt (Boetius § 85). An diesem Menschen zeigten sich nun die drei Farben der Reinheit, des Todes und der Auferstehung. Dem Sardonyx wurde auch seltsame Kräfte zugeschrieben. Eine Glossa berichtet, „dass der Sardonyx sei zeniederst swarz und ze mittelst weiz und ze oberst rot.“ „Die Heiligen,“ fährt er fort, „sind auch zemittelst weisz,“ d. h. sie sind ihrem Herzen und ihrem Gewissen rein in Unschuld und sind zu oberst roth mit der göttlichen Liebe, wodurch sie viele Marter leiden. Er vergleicht nun lieber den Stein mit der Jungfrau Maria, wie mit ihrem Sohn.

Wie nun der Opal es gewesen — welcher als Himmelsstein die Krone des deutschen Kaisers geschmückt — so sind es die Reichsfarben geworden, welche am Sardonyx

scheinen. Es sind dies allerdings Symbole des Friedens, welche allen Reichen zu wünschen sind.

Es ist das erste Mal, dass der Gral, von welchem alle Welt gespeisst wird, von mir anders, als gewohnt war, erklärt worden ist. Nach der Darstellung, wie sie vom Abendmahl des h. Gral in unsern Parzivalsagen gegeben ist, kann er nur Brot bedeuten. Früher hatte man sich durch andere Wortbildungen täuschen lassen und es hing sich, wie oft geschieht, ein neuer Sagenkranz daran. Man erklärte es für sanguis realis, San Real, obschon in der Sage vom Blut nicht mit einem Worte die Rede ist. Es wird nur Speise ausgetheilt aus der Oblate, die vom Himmel auf den Stein gelegt ward. Auch ist der Ausdruck königliches Blut durchaus unkirchlich und ungebräuchlich. Das Blut Christi bedeutet dies wohl, aber man nannte es nicht so; dass in dem Wort der Ausdruck Blut fehlte würde nicht entscheiden. Nun kam aber die Tradition, die sich darüber erhob, mit sich selbst in Conflict. Denn das Blut soll in einer Schüssel gesammelt worden sein und, von dieser Schüssel soll wieder der Name Gral entstanden sein, weil allerdings französisch aus dem Wort Gradalis — gradalc, graal gebildet worden ist. Dass in dem Parzival, der uns vorliegt, an eine Schüssel nicht gedacht werden kann, ist offenbar. Nichtsdestoweniger ist der Sagenkreis nicht gering, der sich an das Wort angesetzt hat und, das Motiv desselben zu suchen, nicht ohne tieferes Interesse. Wir wollen hier, wo nur eine Anmerkung gegeben werden soll, nicht die Sage von Sacro catino wiederholen, wie sie sich in dem Buche von Fra Gaetano findet, woraus Ludwig Lang (Die Sage vom h. Gral p. 114) einen Auszug gegeben hat. Nur berühren wollen wir, dass die Geschichte der Schüssel auch in Jerusalem den Anfang nimmt, wo der König Salomo sie von der Königin von Saba erhält. Salomo hatte sie zur Feier des Passahfestes bestimmt, Jesus hatte sie zu seinem Abendmahl holen lassen, durch Nikodemus sei sie zu den Christen gekommen. So sei sie nach Caesarea gekommen. Von da wäre sie durch genue-

sische Pilger nach Genua gekommen. Dort bildete sie in der That eine kostbare Reliquie, wo sie nach manchen Abenteuern noch ist. Es ist offenbar, dass eine alte prächtige Schüssel von den nach Reliquien gierigen Zeitgenossen unter dem Einfluss der Kreuzzüge mit solcher Mythe begabt worden ist, die eigentlich gar nichts mit dem Gral zu thun hat.

In der nordfranzösischen Sage ist der Gral die heilige Schüssel, welche beim letzten Abendmahl in Gebrauch war. Joseph von Arimathia fing in ihr das Blut auf, als Longinus seine Seite mit der Lanze durchbohrte. Als Joseph im Gefängniss ist, bringt ihm Jesus den Gral, durch dessen Anblick er am Leben erhalten wird. Nachher befreit, bringt er sie nach Britannien

Ein christliches Motiv hat die Sage nicht. Jesus — welcher der Gral doch ist — kann nicht mit einer Schüssel identificirt werden. Er sagt: ich bin das Brot des Lebens, aber nicht: ich bin eine Schüssel.

Freilich ist es interessant die Elemente der Legende auseinanderzulegen, die sich an Joseph von Arimathia knüpfen. Ueber die Schüssel und ihre Stellung in der Gralsage hat jüngst Heinrich Leher in der Gegenwart (Bd. XXIII. p. 26) einen neuen Versuch publicirt, indem er an die goldene Tafel erinnert, welche in der gothischen und moslemischen Sage Spaniens vorkommt. Lembke (Geschichte von Spanien p. 421) hat schon aufmerksam gemacht, dass nur Fredegar (cap. 73) und die Auszüge aus Idatius Chronik (bei Bouquet II. p. 463) von der kostbaren Schüssel reden, welche Aetius dem westgothischen König Thorismund gesandt als Antheil aus der dem Attila entrissenen Beute. Dieselben erzählen, dass sie dem westgothischen Volke so heilig gewesen, dass es seinen König Sisenand gezwungen habe, dem Frankenkönig Dagobert sie nicht als Geschenk auszuliefern, so dass er lieber 200000 Solidi dafür zahlte. Sie mochten sie für ein Beutestück aus Jerusalem gehalten haben, denn Procop erzählt, dass in Carcassonne der Schatz Alarich's des Westgothen befand, worunter auch

die Kostbarkeiten waren, die Salomo, dem König der Hebräer, gehört und Alarich aus Rom geplündert hatte. „Vielen gab der grüne Edelstein ein prächtiges Ansehen; die Römer hatten sie in alter Zeit aus Jerusalem entwendet.“ Tarek hätte nun, so erzählen die Araber diese Schüssel in Toledo erbeutet. Alle Autoren beschreiben sie als wunderbar. Die Einen schildern sie von Gold; nach Anderen bestand sie aus einem kostbaren Stein und war mit Smaragden, Hyacinthen und Perlen besetzt, auch sei sie mit 365 Füssen versehen gewesen. Ueber diesen Tisch war Streit entstanden zwischen Tarek und Musa. Letzterer hatte eine ungeheure Beute dem Kalifen Welid dargebracht (vgl. Hammer Gemäldesaal II, 130) und darunter den kostbaren Tisch. El Razi bei Casiri 2, 324 sagt: Musa brachte dem Welid den Tisch Salomo's und sagte: ich habe ihn gefunden. Tarek sprach: nein, o Herr der Gläubigen, ich fand ihn. Musa strafte ihn Lügen; da sprach Tarek zu Welid: lass den Tisch herbeibringen und sieh ob Etwas ihm mangelt und der welcher das Fehlende bringt, muss ihn gefunden haben. Der Tisch ward herbeigebracht und Musa hatte den fehlenden Fuss durch einen goldenen ersetzt. Als Tarek ihn darüber befragte, sprach Musa: ich fand ihn so. Nun holte Tarek den bisher fehlenden Fuss herbei und zeigte, dass es der rechte war. (Vgl. Lembke 2. 276. Weil Gesch. der Kalifer 1. 542.) Welid liess sie einschmelzen und die Thore an der Moschee und der Kaabah, sowie die Dachrinnen und Säulen der Kaabah damit vergolden.“ Von einer Beziehung zum Gral, die Leher so sicher hinstellt, ist aber keine Spur. Es ist eine Tafel, von der die Rede ist, keine Schüssel. Auch wird sie nur eine Salomonische genannt. Von einer Beziehung zu Christo zeigt sich nichts. Auch der Name Salomo's ist bei den Arabern, bei allem Erstaunenswerthen aus dem Alterthum leicht in Gebrauch.

Ich habe vorhin von der Parallele des Gral gesprochen mit andern Sagen. In seiner Bedeutung als Brod des Abendmahls bleibt seine Idee originell christlich. Seine Spendung ist die des christlichen Königs in Gottes Reich.

Der Gral ist das Brod auf dem Stein. So weit ihn aber die Sage mit dem Stein identificirte — und als Edelstein dachte — hatte er eine wunderbare Parallele mit dem Tschintamani der Buddhistischen Erzählung. Auch die Sage von der Schüssel und ihren Abentheuern von Ost nach West hat ihr Gleichniss am offenbarsten im Buddhistischen Leben. Sie entspricht dort dem Almosennapf Buddhas selbst. Dieser heisst Sanscrit pâtra (latein. patera), im Pali patto, chinesisch Poto lo, auch Po, mongolisch Baddir. (Vgl. Köppen Buddha 1. 343.) Als Sakyamani aus dem Hause seines Vaters gezogen, brachte ihm (siehe oben p.) der Erzengel Ghatikâra vor allen Dingen den Bettelpatra unter den acht Dingen, welche ein Buddhistenmönch braucht. (Vgl. Kern Buddhismus übers. v. Jacobi 1. 65.) Später verschwand dieser irdene Napf und er empfing von Sujâta eine goldene. Als er aus ihr gegessen hatte, warf er die goldene Schüssel in den Fluss und sprach: Soll ich heute Buddha werden, so möge sie stromaufwärts schwimmen; sie that dies und verschwand.

Da er nun keinen Napf mehr hatte, so boten ihm die vier Wohlthäter vier Schalen aus bohnenfarbigem Edelstein an; er setzte sie in eine zusammen und nahm aus ihr das Mahl (Kern p. 101.). Dieser Napf war nun eine gefeierte Reliquie. Er war in der Stadt Vaiçali; Dhar maçoka schenkte ihn dem Könige von Ceylon. Er kam aber von da fort in die Hauptstadt Pichauer; „der Topf fasste gegen 2 Mass (20 Pfd.) Reis, war von gemischter Farbe, wobei die Schwarze vorherrscht: von allen Seiten gut geformt, ungefähr 2 Linien dick, glänzend und polirt.“ Von da soll er nach Persien und endlich auch China gekommen sein.

Doch behaupten freilich nach Ceylon und Ladakh ihn zu besitzen (vgl. Foe. K. K. p. 27, 76, 83 etc. Köppen Buddha 1. 526 etc.). —

Die Abendmahlsschüssel Jesu erscheint allerdings in der Stunde des Schmerzes Jesu über den Verrath seines Jüngers. Er spricht: „Wer mit mir die Hand in die Schüssel taucht, der wird mich verrathen.“ (Matth. 26. 23.)

Das Wort tryblion kommt nur hier und in der Parallelstelle 14, 20, vor. Mit ihm assen alle seine Jünger. Buddha ass allein. Jesus gab, Buddha nahm. Jesus ladet ein, dieser wird eingeladen, aber dennoch sind parallele Züge zwischen Beiden. An die Schüssel knüpft sich die Gralsidee nicht. Das Brod, das Jesus vertheilte, nahm er nicht aus der Schüssel, Buddha speisste aus ihr.

Man muss nicht blos das Aehnliche hervorheben, gerade am Verschiedenen treten die besonderen Gedanken heraus.

Gräbersymbolik.

I.

Der Nagel.

Der Nagel wurde im höchsten Alterthum bereits als ein wichtiges Instrument des häuslichen Lebens angesehen.*) Der sechste Buchstabe des hebräischen Alphabets hiess Waw ו, das ist der Nagel. Der Buchstabe ähnelte einem solchen und der Name ist dem Laute nachgeahmt, welchen der Hammer giebt, der auf den Nagel trifft.

Ein ähnlicher Lautname ist das lateinische clavus, der mit dem klappen, klopfen (einem weit verbreiteten Stamm) zusammenhängt.

---

*) Freidank cap. 32 ed. Grimm 79, 10 hat den schönen Vers von der Bedeutung des Nagels:

Diz sagent uns di wisen
Ein nagel behalt ein îsen
Ein îsen ein ros — ein ros ein man
ein man ein burc, der striten kan
Ein burc ein lant betzwinget
daz ez nach hulden dinget,

Der Nagel der is wol bewant Der îsen ros, man burc unt lant sulicher êren geholfen hat davon sin Name sô hôhe stat.“

Wenn im grossen Lied der Deborah von dem Hammer geredet wird, den Jael nimmt, um den Sisra zu erschlagen, so gebraucht sie ein Wort, was ähnlich gebildet ist: הלם helom halam, was dasselbe ist mit dem griechischen helos ἧλος; vom Hall und Schlag haben sie beide ihre Bezeichnung erhalten.

Der Nagel dient zum Festmachen und Ineinanderfügen. Sowie man ihn eingeschlagen hatte, war die Fügung fertig. Wir nennen noch heute das Schicksal eine Fügung. Man spricht von „Gottes, von des Himmels wunderbarer Fügung“ (Schiller), von der Weisheit Fügung und folgt dabei einem uralten Bilde der Römer, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Bei den Alten war die Moira, das Schicksal; in der Stadt der alten Etrusker, Volsinii, hiess sie Nortia, was wie Norne gebildet ist.

Diese hängt der Sprache nach mit Moira*), jene mit Mors**) zusammen. Jedes Jahr schlug man in ihrem Tempel einen Nagel ein.

Dasselbe geschah an den Idus des September in Rom durch die höchste obrigkeitliche Person. Er schlug an der rechten Wand der Cella des Jupiter, wo sie mit der der Minerva zusammenstiess, einen Nagel ein.

Die Bedeutung war, dass man hier wie in Volsinii eine glückliche Fügung göttlichen Willens erbat. Die Idus des September waren ursprünglich eine Art Neujahr. Im ersten Jahre der Republik ward an diesem Tag der Capitolinische Tempel eingeweiht, und in der ersten Zeit traten die Consuln an diesem Tage ihr Amt an, der Nagel

---

*) Vgl. meine Abhandlung im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Literatur 1855 über Prophetinnen und Zauberinnen p. 24; moira ist zu norn geworden, nach einem häufigen Wechsel m und n (vgl. Diez, Lex. der Roman. Sprachen p. 237). So erklären sich monacha, mone μόνη und Nonne — mispel und Nespola etc.

**) Die deutschen Märchen sagen für Nornen auch „Tod“ allein wie auch die Moiren zu θάνατος und mors gestellt werden, cf. Preller, Griech. Mythol. 1. 330.

bedeutete die günstige Fügung für die Republik, wie am Neujahrstage zumal der Fortuna geopfert ward.

Denn das Schicksal war es, welches die Fügung vollendete. Auf einem alten Etruskischen Spiegel (Volsinii war eine Etruskische Stadt) ist Atropos, die Parce abgebildet*), wie sie über dem Haupte des Meleager den Nagel einschlägt, — um anzuzeigen, dass Niemand der ihm zugewiesenen Fügung entgeht. Vergeblich hatte seine Mutter den Scheit, an dem er sterben sollte, wenn er ausgebrannt war, aus den Flammen gezogen. Sie warf ihn dann selbst in der Leidenschaft hinein.

Livius**) erzählt uns den Brauch bei der Gelegenheit grosser Unglücksfälle in 360 v. Ch.: „Es schienen die Götter feindlich und Sühnungen zu verschmähen.“ Da dachte man daran, dass auch früher eine Pest beschwichtigt worden sei, als ein Nagel durch den Dictator eingeschlagen ward und so eine günstige Fügung eintrat. Es wiederholte sich dies im Jahr 327 v. Chr. Livius erzählt: „Daher nach der aus den Annalen gewonnenen Erinnerung, dass einst bei Secessionen ein Nagel vom Dictator eingeschlagen ward und man dadurch die von Zwietracht entfremdeten Gemüther durch diese Sühnung wieder ihrer selbst mächtig gemacht habe, beschloss man einen Dictator zu wählen, um den Nagel einzuschlagen.“ (Liv. 8. 18).

Dem entsprach allerdings der Aberglaube, den Plinius erwähnt, dass, wenn man einen Nagel da einschlägt, wo

*) In Gerhard, Etrusk. Vasenbilder 1. 176. Vgl. Preller, Römische Mythologie p. 232.

**) In der berühmten Stelle VII. 3. Er erzählt, dass man in alter Zeit an der Zahl der Nägel die Jahre zu zählen pflegte, quia rarae per ea tempora literae erant.“ Das war auch in Volsinii der Fall. Klausen: Aeneas p. 999 und 1011 hat daraus den Namen Aera als Zeitrechnung abgeleitet, allein nicht genug, dass es nicht fest steht, dass der Nagel aus Erz war, so kommt der Namen viel zu spät vor, um auf diese uralte Sitte zurückgeführt zu werden. Es trat an dem Brauch auch nicht das Metall, sondern der Gebrauch, zumal also der Nagel (clavus) hervor. Ueber die Ableitung von Aera am anderen Ort.

ein an Epilepsie Leidender sein Haupt hingelegt hat, dieser dadurch geheilt werde. (34, 68, ed. Sillig).

Aber diese Ideen, welche mit dem Einschlagen des Nagels verbunden werden, haben einen sogenannten homöopathischen Charakter. Sie heilen das Gleiche durch das Gleiche. Die Schicksalsgöttin — ist immer auch die Todesgöttin. Nortia ist gleichsam das Schicksal wie Mors. Und wiederum ist das Eisen das Werkzeug des Todes. Plinius nennt es das nützlichste und übelste Werkzeug*). Es wird vom Orakel Unheil genannt, weil es tödtet**). Wie über dem Altar Gottes in Israel kein Eisen geschwungen werden durfte, so sollte auch nach alter deutscher Sitte beim Opfer kein eisern Werkzeug gebraucht werden. Auch Apollonius***) von Tyana will nicht, dass eines weisen Mannes Haupt das Eisen berühre. Plinius betont, dass das alte Verbot des Porsenna, kein Eisen als zum Zweck des Ackerbaues zu gebrauchen, auf die schreckliche Natur des Metalles deute. Daher nannte man den Pons sublicius, der ohne eisernen Nagel gebaut war, die heilige Brücke.†)

Warum gerade die Epilepsie von einem eisernen Nagel geheilt ward, versteht man leicht.

Typhon war ihr Urheber, der sie Herkules angethan††) und das Eisen wird das Gebein des Typhon genannt†††). Gleiches wird durch Gleiches geheilt. Die Wunde, welche Achill dem Telephus mit der Lanze geschlagen, wird durch die abgeschabten Späne derselben Lanze geheilt.

Daher kannten schon die Alten den Aberglauben, der

---

*) Vgl. meine Abhandlung: Schamir. Erfurt 1856 p. 57.

**) Pausanias 3. 3. 4. Laconica.

***) Philostratus Vita Apollon. 8. 6.

†) Plinius lib. 36 n. 100 ed. Sillig cap. 23. cf. Harduin in der Ausgabe von Franz p. 692: sine ferree clavo . . . quod item Romae in ponte sublicio religiosum est.“

††) Vgl. meine Symbolik des Blutes (Berlin 1882) p. 9.

†††) Plut de Isid. ed. Osir. cap. 62.

noch bis in die neueste Zeit fortdauert, dass alles, was vom Galgen und der Kreuzigung (als Todesart) stammt, heile; so das Blut, die Späne, — und so auch der Nagel.

Plinius erzählt: „Desgleichen binden sie im viertägigen Fieber einen Nagel vom Kreuze in Wolle gewickelt um den Hals, auch wohl ein Stück vom Kreuz, — und ist der Kranke befreit, so verwahren sie dies in einer Höhle, wohin keine Sonne kommt.“*) Dieser Aberglaube schliesst sich an das sogenannte „Tod und Krankheit einpfählen.“ Man schlug, wie einst in Rom, auch in neuerer Zeit Pflöcke in einen Baum, wie im Jahre 1799 in Preussen.**) Man darf diesen Pflock nicht wieder herausziehen, weil sonst der Tod oder die Pest wieder herauskommt. Das thaten die Krieger, wie Ammianus Marcellinus erzählt, zu Marc Aurels Zeit und eine Pest breitete sich aus von Persien bis an den Rhein. Man schlägt, wie der Aberglaube früher in weiten Kreisen herrschend war, einen Nagel in die Nordseite einer Eiche, dass die Sonne nicht darauf scheint; so lange der Baum steht, wird man nie wieder Zahnschmerzen haben. Es kommt darauf an, dass er so bald als möglich verroste. Solcher Bäume, mit Nägeln besetzt, die man einschlug, um den Schmerz los zu werden, findet man noch in Kroatien, Italien und anderswo; dem „Stock in Eisen“ in Wien schrieb Unger eine ähnliche Entstehung zu.***) Dieser sogenannte Stock in Eisen, das Handwerksburschenzeichen Wiens ist der umgekehrte Stumpf einer Lärchentanne. Er wird von Eisenreif und Schloss festgehalten (Ecke von Graben- und Kärnthnerstrasse). Einige ausgezeichnete Bemerkungen und Parallelen mit afrikanischen Sitten hat Mr. Gaidoz mitgetheilt in der Revue d' histoire de Religion t. VII. n. 1, Janvier 1883. Seine Beobachtungen über den Brauch der Nadeln sollen noch weiterhin frucht-

*) Hist.. Natur. lib 28, n. 46 ed. Sillig.

**) Tettau und Temme, Volkssagen Ostpreussens, Litthauens und Westpreussens p. 222. Grimm, Mythologie p. 1135.

***) Vgl. F. H. Kraus, Beiträge z. Trier'schen Archäologie I, p. 102 not.

bar gemacht werden. Damit kommen wir schon der an uns gestellten Frage immer näher.

II.

Bei Aschersleben liegt die sogenannte „Speckseite", ein ca. 40 Fuss hoher Urnenhügel, auf welchem sich ein aufrechtstehender „Quarzfelsfindling" erhebt, in dessen vielfachen Poren unzählige Nägel eingeschlagen sind. Beim Anlegen der Bahn Aschersleben-Halle wurde der Hügel in etwas berührt, und in Folge dessen traten mehrere schön erhaltene Urnen mit verkohlten Knochenresten, sowie ein prachtvoller Langschädel und Fragmente eines mächtigen Hirschgeweihes zu Tage. Ebenso wurde im Jahre 1873 ein grosser 2 Meter langer und 1½ Meter breiter Stein in Crottorf bei Oschersleben dicht neben der Kirche ausgegraben. Der Stein ist merkwürdig dadurch, dass er ebenfalls mit vielen Nägeln, welche bis an den Kopf hineingetrieben sind, versehen ist. Unter dem Stein befinden sich Knochenreste, Urnenscherben u. dergl.

Dasselbe soll mit dem Stein bei Belleben der Fall sein.

Um so interessanter ist es, dass man auch in England zu Rainbow Hill bei Worcester bei Gelegenheit von Eisenbahnarbeiten einen Grabkasten gefunden hat, welcher dicht mit Nägeln besetzt war.*)

Aber man fand auch in England bei den Nachgrabungen in Droitwich in Gräbern eiserne Nägel. Ebensolche in Kentchester und in Wiltshire; die letzten sind denen ähnlich, welche man in England clout nails nennt. Der verstorbene Dr. Meryweather verglich sie eben mit altrömischen Balkennägeln (clavi trabales).

---

*) Allies: British Roman and Saxon Antiquities and Folk-Lore of Worcestershire. London 1856 p. 103: „The surface of the little chest found at Rainbow-Hill near Worcester in railway operations was thickly set with nails of similar form but mostly of greater length."

In Katakombengräbern werden eine Unzahl von Nägeln angetroffen.

Das unzweifelhafte Beispiel von Nägeln in Gräbern giebt Plinius (cap. 34, n. 151) selbst an, wenn er als Aberglauben berichtet, dass Nägel, die aus Gräbern gezogen sind, von nächtlichen Schrecken heilen (evolsos sepulchris clavos adversus nocturnas lymphationes).

Eine sehr interessante unbeachtete Erzählung und Erklärung giebt der gelehrte Philippus Camerarius*), welche so lautet:

„Ich sah, sagt er, mit meinen Genossen zu Venedig unter anderen kostbaren Alterthümern bei Loredano, welcher später zum Dogen von Venedig erwählt worden ist, einige erzene Bildchen, welche sein Sohn (der uns auf einem Schifflein, oder wie man es gewöhnlich nennt Gondel, auf seiner eigenen, wie in Venedig Sitte ist, hingefahren hatte) mit besonderer Liebenswürdigkeit uns zeigte. Er bezeugte, dass sie in Aegypten gefunden würden, verborgen in den Körpern der Verstorbenen. . . . Als Ursache gilt die ausserordentliche Sorgsamkeit, welche die Aegypter für die Erhaltung der Leichname zeigen. Daher meine ich, dass die Aegypter, welche aus Erfahrung wussten, dass Erz nicht allein sich selbst vor Fäulniss und Rost sehr lange bewahre, sondern auch gegen Fäulniss überhaupt eine besondere Kraft besitze — jene erznen Bilder zu den Leichnamen gethan haben, dass sie länger vor Fäulniss bewahrt würden, da — wie Plinius bezeugt — auch sonst desshalb erzene Spitzen (Mucrones, Nägel) in die Leichname gesteckt worden sind. Solche Nägel mit ehernen Klammern sind vor Kurzem bei uns in der Nachbarschaft, als zufällig alte Grabdenkmäler im Walde gefunden worden, unter den Gebeinen der

*) Opera succisiva cap. 14, cf. Beyerlink, Magnum Theatrum 2. p, q. Der Schluss lautet wörtlich: „Ejusmodi clavi cum fibulis aereis non ita pridem apud nos in vicinia cum forte monumenta vetustissima in loco sylvestri invenirentur inter ossa mortuorum reperti sunt, quae propterea diligenter asservo.“

Todten entdeckt worden, welche ich desshalb sorgfältig aufbewahre."

An diesem Satze des Camerarius ist zuerst die Beobachtung interessant, die er zuletzt macht. Es ist vielleicht die älteste, die seit der Reformation von Nägeln in Gräbern gemacht worden ist. Aber auch die Erklärung, die er giebt, kommt der Richtigkeit nahe.

Man gab den Todten im Alterthum allerlei mit; es zeigen sich in den mancherlei Bräuchen Heiligung der Ueberreste und ein Suchen nach Dauer. Aegyptische Ideen waren in der That vielfach in Römisches und Europäisches Bewusstsein eingedrungen.

Eine besondere Lehre hatte sich über den Rost des Eisens gebildet. Plinius nennt ihn die Busse und die Strafe des Eisens. Er erschien als die Fäulniss des Metalls. Bei der durchgehenden homöopathischen Weise, in der man sich die Wirkung der Elemente auf einander dachte, heilt der Rost das, was das Eisen begangen hat. Iphitus wird geheilt, nachdem er den Rost des Messers getrunken hat, mit welchem er verwundet ist. Plinius, der auch die Sage vom Iphitus erwähnt, hat ein ganzes Kapitel über die Heilkraft des Rostes. Um damit zu heilen, schabt man ihn mit feuchtem Eisen von alten Nägeln (clavis veteribus). Die Heilkraft sei dieselbe, ob von Erz oder von Eisen. Auch in unsern Tagen glaubt man noch, dass man ein Messer, womit man sich geschnitten, in die feuchte Erde stecken müsse; wie das Messer rostet, heilt die Wunde.

Der Brauch, eiserne Nägel in Gräber zu legen zu den Ueberresten der Todten, hat den offenbaren Sinn eines Gegenmittels. Es ist das sonstige Werkzeug des Todes hier eine Gegenwirkung; der Rost des Eisens wirkt gegen die Verwesung des Leibes. Es ist ein Mittel gegen die Vergänglichkeit, wie die Aegypter es in andern Dingen gesucht und gefunden haben.

Nichts anderes, allem Vermuthen nach bedeutet das Hirschgeweih, welches man in dem Hügel gefunden hat. Man findet solches nicht selten in Grabstätten. Dr. Klopf-

fleisch*) fand am 25. Juni 1874 in einem Grabhügel in Nerkewitz Bruchstücke von dem Geweih eines sehr starken Hirsches und Hirschknochen. Der Hirsch ist nicht blos ein Thier, von dem man langes Leben behauptete; an ihm haftete, als an einem Feinde der Schlangen, eine Idee der Unsterblichkeit. Ein todtes Kind liegt in einem alten Bild auf einem Hirschfell, wie die Eingeweihten in die alten Mysterien immer thaten.**) Das Hirschgeweih drückte selbst eine symbolische Wiederkehr nach dem Tode aus.

Das Citat des Camerarius aus den Hieroglyphischen Studien von Pierius ist daher sehr interessant. Der alte Gelehrte hat Recht, dass wenn man Nägel in alten Schädeln oder sonstigen Theilen der Todten eingebohrt findet, dies ein Symbol der Gegenwirkung gegen die Zerstörung und Fäulniss bedeute.***) Sicher haben die in neuerer Zeit aufgefundenen Nägel in menschlichen Gerippen keine andere Bedeutung†) — wie in Rheims 1640 und 1650. In Rom wurde ein Nagel aus dem Kopfe eines Gerippes gezogen.

---

*) Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 6, p. 379 (1865), vgl. weiter unten.

**) Vgl. meinen Phönix und seine Aera p. 8.

***) Plutarch sagt am Schluss des 3. Buches seiner Tischreden: Was den ehernen Nagel betrifft, der das Fleisch eines todten Körpers, in den er geschlagen wird, vor der Fäulniss bewahren soll, so scheint er etwas adstringirendes an sich zu haben. Schon die Aerzte bedienen sich des Rostes als eines Arzneimittels . . . . . Es ist auch offenbar, dass dem Faulenden das Adstringirende, dem Verwesenden das Heilende entgegen ist. Wenn nicht Jemand sagen wollte, dass der Nagel durch die Oeffnung das Feuchte an sich ziehe, weil es immer zu dem leidenden Theile zufliesst. Daher sagen sie, dass um die Stelle, wo der Nagel eingeschlagen ist, irgend ein Fleck oder eine Narbe sich zeige und es ist dann natürlich, dass das übrige Fleisch unverletzt bleibe, weil der verwesende Stoff dahin abfliesse. cap. 10. 3. ed. Paris p. 801.

†) Kraus sagt in der Roma sotteranea p. 451: „Dagegen kann ich jene Unmasse von Nägeln, welche sich neben den Skeletten in Katakombengräbern finden, nicht als Marterinstrumente gelten lassen. Sie werden ebenso in heidnischen Gräbern angetroffen.“ Vgl. Raoul Rochette, Mem. Ant. Chret. 3. 257.

Beim Bau des Pfarrhauses in Ehrenbreitenstein wurden ein Schädel und Armknochen gefunden, welche wenigstens von einem Dutzend Nägeln durchbohrt waren. Auf dem Martinsfeld in Köln wurden 18 Schädel gefunden, welche an der rechten Seite mit einem eisernen Nagel durchbohrt waren. Aeltere katholische Schriftsteller sahen darin meistens Märtyrer, was zu bezweifeln ist. Es ist unwahrscheinlich, dass das Martyrium durch Nägel so häufig gewesen sei, als es Heilige giebt, die mit Nägeln zum Zeichen eines solchen Leidens dargestellt werden. Man wird vielfältig bei Auffindung von Gerippen mit Nägeln am Haupt im christlichen Alterthum nur an Märtyrer gedacht haben. Denn wenn es auch zweifellos und historisch völlig beglaubigt ist, dass Märtyrer wie Christus gekreuzigt sind, so ist doch schwerlich an ein Martyrium zu denken, bei dem man den Nagel in den Kopf trieb und diesen darinnen bis zur Bestattung liess. So wird von St. Philomenus erzählt, dass ihm Nägel in das Haupt gesteckt seien. Von Agricola sagt Ambrosius: „Wir haben gelesen, dass der Nägel dieses Märtyrers sehr viele gewesen, er hatte mehr Wunden als Glieder“.*). Was Gallonus**) aus Sueton citirt, hat auf eine Qual mit Nägeln keinen Bezug, und das Bild, was er dazu giebt, ist schrecklich aber unwahrscheinlich. Dagegen ist es so sehr glaublich, dass das fromme christliche Bewusstsein, wenn es solche Gräber mit Nägeln fand, sie nur christlichen Märtyrern zuschrieb. — Nioht auf diese Weise erklären sich die Nägel, welche die Grabsteine bedecken. Sie bilden vielmehr die Parallele zu den Bäumen, in die man die Nägel schlug. Dort waren sie Helfer für die Lebenden, hier für die Todten.

Wie man sonst die Nägel in die Urne that — auf dem alten Kirchhof zu St. Paulin in Trier***) hat man in

---

*) Cf. Sagittarius de Martyrum Cruciatibus. p. 147 (Frankf. 1696).

**) De Martyr. Cruciatibus. Antw. 1668. p. 385.

***) Kraus: Der heil. Nagel in der Domkirche zu Trier. Trier, 1868. p. 45. 46, in seinen Beiträgen Band I.

Römischen Graburnen Nägel gefunden, deren längster sieben Zoll gross ist — wie sie an den Gerippen steckten, so beschlug man mit ihnen das Grab. Die Gräber sollten keine Stätten der Verwesung, sondern Häuser der Verstorbenen sein.*) Todesstätten waren es, welche die Nägel bezeichneten; — denn sie waren von Eisen und das Verhängniss, die Necessitas trägt, wie Horaz sagt: Nägel und Klammern bei sich — denn einmal muss sie sich erfüllen und fügen — aber nicht Häuser der Fäulniss, sondern der Bewahrung. Die Nägel zeigten an, dass darunter ein Haus des Todes sei — aber nicht des Unterganges.

Der grosse Hügel bei Aschersleben trägt den Namen die Speckseite. Diese Bezeichnung scheint mir interessant und belehrend. Dass an Speck nicht zu denken sei, braucht nicht gesagt zu werden. Dass aber das Volk einen ähnlich klingenden Namen leicht in das ihm überaus theure Wort „Speck“ verwandelt haben mag, liegt nahe.

Die Nägel sind also gewissermassen die Abzeichen der Fügung, das Schicksal, die Necessitas. Bei den Deutschen waren die Nornen die germanische Form für Moira. Sie sind es, welche das Schicksal bilden — und die spakonur (nordisch) die Redenden, Weissagenden hiessen. Althochdeutsch hiess dasselbe Wort spehkan, specken; in halb niederdeutschen Glossen heisst anspecken: reden; bairisch ist spachten: reden; mhd. spaht, die Rede. Das Englische speak**) ist bekannt. Indem der Hügel zuerst Nornenstein***) — und so Speckstein hiess, verband das Volk damit in verzeihlicher Prosa die Speckseite.

---

*) Rochholz, Deutscher Unsterblichkeitsglaube p. 328 sagt: „Der germanische Knochencultus ist nachweisbar in unseren Landschaften älter, als der christliche Grabcultus. An die Erhaltung der Knochensubstanz knüpfte der Germane die Fortdauer überhaupt¦unp gab daher seinen Leichen Ersatzknochen und Ersatzschädel, sogar hölzerne mit ins Grab.“

**) Ueber diese Formen vgl. Dieffenbach, Wörterbuch der gothischen Sprache 1. 325. Vgl. Grimm, Myth. p. 350 etc.

***) Ein anderes Mal sei über Namen: Specka, Speckbrucca etc. (Förstemann, Ortsn. 1289) gehandelt. Vgl. Englische Namen: Speccot, Spekham bei Bannister Glossary of Cornish Names p. 149.

Der Name „Nornenstein, Speckstein“ ist so passend für den Hügel, dass man die Vermuthung für eine gewisse halten darf.

Man gewinnt durch ihn die Ueberzeugung seines urdeutschen Alterthums, und erkennt darin die Verwandtschaft mit dem Römischen Gedanken — mit welchem wir begonnen haben — denn einer Norne, der Nortia war der Nagel in ihrem Tempel gewidmet.

Die Lehre von den Parzen und Nornen war tief in die Völker eingedrungen, wie ja aus dem Fatum die in der Volkssage bunt und lebendig erscheinenden Feen aufgestiegen sind. Auch die Attribute derselben sind mit ihnen überall verbreitet worden. Wie die Parzen (oben Atropos) den Nagel einschlagen — und die Nägel in den Gräbern sich finden, so galt das auch von der Scheere. Scheeren aus Bronce werden in heidnischen Gräbern in Baiern und Würtemberg gefunden. Man hat dies später nicht mehr verstanden, und sie sich bald als Nähscheere oder Bartscheere gedacht. Der Umstand ist mir merkwürdig, dass man den Brauch, Scheeren mit in das Grab zu geben, noch bis vor einem Menschenalter in einigen Orten (Hohenstadt) geübt haben soll.*) Es sind noch andere abergläubische Gebräuche zu nennen, die mit Nägeln geübt werden, die mit unserer Entwickelung in einigem Zusammenhang stehen.

Man darf in den Zwölften keinen Nagel einschlagen, sonst vernagelt man das Vieh — aber man hüte sich, so lehrte das Volk, an Weihnachten irgend welche dämonische Dinge zu treiben.

Wer oft durch den Wald geht, soll Zwecknägel bei sich tragen, dann verirrt er sich nicht. Er kommt sicher dahin, wohin er kommen muss.

Man soll nicht über eiserne Nägel weggehen, man stirbt sonst früh, — weil eben Nägel mit dem Grab in Verbindung stehen.

Nicht blos Krankheiten, auch Diebe kann man in

*) Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben. 2. p. 408. n. 357.

Bäume einnageln. Nimmt man drei Nägel von einer Todtenbahre oder drei ungebrauchte Hufnägel, schmiert sie mit Armensünderfett und schlägt sie vor Sonnenaufgang in einen Birnbaum; so muss der Dieb vergehen.

Die altnordischen Namen Naglfar und Nagelrinc (Nagelinc) haben mit dem Nagel (clavus) nichts zu thun, aber von der kunstvollen Schmiedung eines Nagels geht, wie die Wilkinasage berichtet, die Tragödie des alten Meisters Wieland (Völundur) aus.*) In Folge deren erschlägt er seinen Nebenbuhler. Man giebt ihm selbst den Namen Nagel. Er empfing — und besass sie schon in der alten Sage — dämonische**) und satanische Art (wie Hephästos), daher kommt auch in späteren Sagen der Satan selbst als Nagelschmied zu den Leuten, wie man aus Nürnberg***) erzählt. Es geht auch dahin, dass man im vorigen Jahrhundert, um den Aberglauben des Bleigiessens an Neujahr zu dämpfen, erzählte: Ein Mädchen, die durchaus wissen wollte, wen sie heirathen würde, habe einen Nagelschmied im Blei gesehen. — Vom Philosophen Anaximenes†) erzählt man, er habe die Sterne wie Nägel angesehen, die mit ihren glänzenden Köpfen in den Himmel eingeschlagen seien. Dieselbe Meinung äusserte das Volk in Schwaben. Sie hielten das Himmelsgewölbe zusammen.††) Das Bild ist tiefer als es aussieht. An dem ganzen Gefüge seien sie die Nägel. Das grosse Welthaus bestehe durch seine eigenen Gesetze — wie Horaz sich das Schicksal einherschreiten denkt mit Klammern und Nägeln. Wir haben davon doch eine bessere und tröstlichere Meinung. Welt und Geschichte, Tod und Leben fügt die Liebe.

---

*) Vgl. Rassmann, Deutsche Heldensage. 2. 224.

**) Simrock, Deutsche Mythologie. 2. Ausg. p. 605.

***) Panzer, Beiträge zur deutschen Mythol. 2 176.

†) De placitis philosophor. 2. 14. ed. Paris p. 1083. Vgl. Schwarz, Sonne, Mond und Sterne. p. 104.

††) Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben. 1, 189. cf. Schwarz. 1. 1. p. 65.

II.

Die Scheere.

„Vor Zeiten und jetzt noch hier und da, sagt Birlinger, scheint eine Sitte in Schwaben gang und gäbe gewesen zu sein, nämlich Scheeren den Todten mit ins Grab zu geben.“ Über die Zahl ist ihm nichts Genaueres kund geworden. Es werden bald mehrere, bald auch nur eine in Gräbern gefunden. In der Gegend des mittleren Kocher wurden fünf gefunden, wovon die fünfte in die anderen verhängt gewesen sei. Sie waren Schafscheeren ähnlich und rohe Werkzeuge aus alter Zeit. Noch bis in unsere Tage ist in Schwaben der Brauch beobachtet worden. In Ulm und Augsburg wurden solche Scheeren bewahrt. Die Augsburger Scheeren wurden in Gräbern von Nordendorf gefunden. Scheeren aus Bronze zeigten sich in Hünengräbern verbrannter und unverbrannter Leichen, wie es Weinhold mittheilt. (Vergl. Rochholz, Deutscher Glaube. I. 188.) Neben die Leiche wurde in Franken eine Scheere gelegt. Die bronzenen Scheeren sind in den deutschen Alterthümern seltener, als die von Eisen. Letztere werden in den meisten deutschen Alterthümern bewahrt. Ein Exemplar von Klemm (Werkzeuge und Waffen, p. 153.) ist in den Trögelbergen bei Frankenhain bei Schlieben mit einer Axt gefunden worden. Auch sie sehen Schafscheeren ähnlich. Die Verbreitung des Brauchs erkennt man an Sage und Aberglauben, der sich mit seinen gewohnten und naiven Missverständnissen an ihn geheftet hat. Man meinte in Hohenstadt in Schwaben, dass man einer Näherin die Scheere mit in's Grab geben müsse. In Riedlingen herrschte

die Ansicht, dass man einer Mutter (Wöchnerin) die Scheere mit gab, um für ihr Kindlein nähen zu können. An der Pfarrkirche zu Münnerstadt in Bayern sieht man einen Grabstein, auf welchem eine Scheere eingehauen ist. Um dies zu erklären, erzählte man die Sage, dass der Teufel einen Schneider arg versucht habe; ein frommer Mann gab ihm den Rath, dass, wenn der Teufel wiederkäme, er ihm den Schwanz abschneiden solle. Er that's. Der Teufel schrie jämmerlich und kam nicht wieder. Die Scheere, mit der dies geschehen sei, blieb als Erbstück in der Familie. Auf dem Grabstein wäre sie darum abgebildet worden. In Münnerstadt glaubt man nun, dass der Teufel jetzt ohne Schwanz einhergehe und deshalb von vielen Leuten nicht mehr erkannt werde. (Vgl. Schöppach, Sagenbuch der Bayerischen Lande, tom. 2., 274 u. 75. f.)

Die Scheere hat aber eine ältere und berühmtere Symbolik. Ihr Gebrauch in den Gräbern erklärt sich allein durch die griechisch-römische Dichtung von den Parzen (Moiren), welche drei an der Zahl über Leben und Tod bestimmen. Sie schlugen den Lebensfaden in den Spinnrocken ein, spannen ihn fort, schneiden ihn ab. Berühmt ist der Vers des Horaz: „Bring her die Rosen, so lange es die dunklen Faden der Schwestern dulden" (II. Od. 3. 15.). Es sind die unerbittlichen Göttinnen, weil der Tod unausweichbar ist. Wenn Aesculap, der Genius der Heilkunst, einen Kranken rettet, so hat er es mit milden Kräutern (mitibus herbis) von den Parzen für eine Zeit erbeten. (Martial IX. 18.) Als Virbius wieder lebendig wird, sagt Ovid:

„Aber den Pluto schmerzt es und die Klotho gelöset die Fäden,
Diese, wie jenen des Reiches Rechte geschmälert zu sehen."
(Fast. 6. 758)

Ebenso nannte man einen frühen Tod „einen der vor dem Riss des bestimmten Fadens eintrat" (morieris stamine nondum abrupto. Juvenal. 14. 249.), und zu Amphiaraus lässt Statius den Apollo sagen: „Wir werden besiegt, du weisst, dass die unmilden Parzen keine Fäden werden auflösen, die gewebt sind." (Theb. 7. 774.)

Wenn der Faden abgeschnitten ward, geschah es mit der Scheere. Die Parze, welche abschnitt, wurde Atropos genannt, die Unabwendliche. Sie war die kleinste unter den Schwestern, Klotho die grösste, Lachesis die Mittlere. Atropos war kleiner als die andern, weil greiser und dem Tode am nächsten. So werden sie auch auf Kunstwerken dargestellt. (Vgl. Göttling zu Hesiod: Schild des Herakles. V. 259.)

Dass Atropos als Parze auf dem sogenannten Humboldt'schen Relief mit einer Scheere dargestellt wird, ist bekannt. (Otfr. Müller Kunstarchäologie p. 398. 1.) Seltsamer ist, dass man den Umstand, durch welchen Hera mit einer Scheere abgebildet ward, auch von grossen Kennern des Alterthums und von manchen Alten selbst.(vgl. Suidas: Hera und Welker kleine Schriften 3. 99.) missverstanden sieht.

Um das Jahr 250 war im ganzen Römischen Reich eine schreckliche Pest, welche viele Menschen hinraffte. Unter dem Trebonian, der den Titel eines Kaisers angenommen, ward eine Münze geschlagen mit der Inschrift auf der einen Seite: Junoni Martiali. Die Göttin sitzt in einem runden Tempel und hat in der Hand eine Scheere, welche, wie Eckhel angiebt (D. N. 7. 358.), einer Schafscheere ähnlich ist.

Aber Juno, indem sie als Martialis, Mutter des Mars, welcher der Kriegs- und Todesgott war, bezeichnet wird, erscheint als Göttin des Schicksals, als Moira selbst. Sie ist die Göttin der Geburten (Eileithya), die Parze und wiederum die Göttin des Todes wie jene. Ihr ganzer Mythus weist auf die Nacht, aus ihr gehen die furchtbaren Feinde des Lebens, wie Löwe und Schlange hervor. Mars der Kriegsgott ist ihr liebster Sohn. Um so mehr schickt sich in ihre Hand die Scheere, das Symbol des Todes und des Schicksals, welches in der Zeit des Trebonian so viele Menschen dahinriss.

Die Dichtung von den Parzen setzte sich noch in die christliche Zeit fort. Claudian lässt in seinem Gedicht

über den Raub der Proserpina die Parzen den Orcus anflehen, nicht, wie er wollte, den Kampf gegen die obern Götter zu erneuern, weil er allein ohne Gattin sei; sie werden „greis" genannt, sie sagen zu dem Gotte der Todesnacht: „Du grosser Herr der Nacht, Meister der Schatten, für den unsere Rocken arbeiten, der du Allem Ende und Samen giebst."

Sidonius Apollinaris, der Bischof, spricht in einem Hochzeitsgedicht aus, dass Atropos das Omen billige und die einträchtigen Schwestern verbunden halten die röthlichen Fäden, d. i. die glücklichen Fäden. Carmen 14., Schluss, ed. Paris. 2. p. 154.

In dem mittelalterlichen Gedicht des Alanus ab Insulis ist auch von den Parzen die Rede, dass sie dem Schöpfer bei Seite stehen und die Ehre der Schöpfung vermehren. (Vgl. Piper. Mythol. der christl. Kunst. 1. 238.) Dante hat in der göttlichen Komödie aller drei Parzen Erwähnung gethan. Er redet von Klotho (Fegefeuer 21. 27.), „die Jedem den Rocken aufsteckt und einwickelt." Ebenso von Lachesis, wenn er sagt (F. 25. 78.): „Hat Lachesis nicht mehr des Flachses, dann löst sie von dem Fleische sich" und von Atropos (Hölle 33., 126.): „dass oft schon hier hinab die Seele steiget, bevor noch Atropos ihr Schwung gegeben."

Es giebt aber keinen stärkeren Beweis, dass das Vorkommen der Scheeren in deutschen Gräbern auf die Sage von den Parzen zurückgeht, als das deutsche Alterthum selbst. Bekanntlich entsprachen die drei Moiren den drei Nornen. Es sind dieselben Namen, wie ich schon längst nachwies. (Über Prophetinnen und Zauberinnen im Weimarischen Jahrbuch von Hoffmann und Schade.) Es sind auch ähnliche Dichtungen. Auch die Moiren, die Parzen sind weissagende Jungfrauen. Wie in deutschen Märchen die früheren Nornen in den „Tod" verwandelt sind, so sind die Mören, der dahinraffende Tod (bei Hesiod), die Kinder des Todes (bei Claudian) und ihr Name wird zu moros (μόϱος) und mors gestellt. Die Moiren streiten wie die Walkyrien

bewaffnet (wie Juno) auf den Schlachtfeldern um die Gefallenen und nahmen am Kampf gegen die Giganten Theil. Die Nornen sind, heissen sonst fata (Feen) oder Wurth, Vyrth (Grimm d. M. p. 378.); Nornen und Feen gingen später in den Begriff von Zauberinnen und Hexen über. Die Hexen bei Macbeth heissen „Weirdsisters“, was wörtlich die „Nornenschwestern“ bedeutet. Die Hexen aber sind im deutschen Aberglauben die Meisterinnen der Scheere. Ein Mann, wie eine Sage bei Strackerjan (Aberglauben und Sagen von Oldenburg 1. 316.) erzählt, sah in der Nacht in einem Schafstalle vornehme Personen bei schöner Musik tanzen. Er dachte gleich, dass es Hexen wären und lief davon. Am folgenden Morgen ging er mit Anderen hin, sie fanden noch Spuren und ausserdem eine Scheere. Als die Leute später nach Holland gingen, wurden sie von einer Dame gefragt, ob sie nicht eine Scheere gefunden hätten. Sie erkannten daraus, dass es eine Hexe war, die dort getanzt hatte. — In ähnlicher Weise hatte Knaggen Harm den Sohn des Zellers Knappe auf dem Lünhopsberge Hexen tanzen gesehen. Später wurde der Sohn auch von einer holländischen Frau gefragt, ob er nicht auf dem Berge eine Scheere gefunden habe. — Hexen haben überall als Zeichen Scheere bei sich, wie auch in einer ferneren Sage erzählt wird. Ein Bauer fand in einem Hause um einen Tisch viele Katzen und dabei ein Tuch mit einer Scheere. Die Katzen waren Hexen. Im Oldenburgischen heissen Hexen auch Walriderske, die die Menschen quälen. Sie haben einen Stab und eine Scheere. Ein Mann fand die letzte und gab sie seiner Frau. Plötzlich besuchte diese eine Nachbarin und sagte: das ist ja meine Scheere, nahm sie und wurde also als Hexe erkannt. — Das abergläubische Volk verwandte darum gern die Hexensymbole in einen homöopathischen Gedanken gegen die Hexen selbst. Um eine Wöchnerin gegen Bezauberung zu schützen, wurde in der Oberpfalz eine Scheere gebraucht. Um ein neugebornes Kind vor Hexensprüchen zu bewahren, pflegte man eine Scheere in die Wiege zu legen. Um das Vieh

zu schützen, wurde es über eine Scheere geführt. Birlinger erzählt (Volksth. aus Schwaben 1. 408.), dass viele Leute die Gräber öffnen, um die Scheeren herauszuholen. Man macht daraus Krampfringe und glaubt, damit Krämpfe heilen zu können. Dahin geht wohl auch der Aberglaube, nach welchem man in Böhmen Scheeren gegen den Zahnschmerz gebraucht.

Die Bedeutung der Scheeren in den Gräbern erklärt sich durch die Vergleichung mit dem Nagel, über den ich vorher gehandelt habe. Der Nagel ist ein Symbol der Fügung und des Schicksals. Atropos ist, welche in dem alten Bild über dem Haupte des Meleager den Nagel einschlägt. Die Nägel finden sich noch häufiger in alten Gräbern. Man glaubte, mit Nägeln Epilepsie und andres Uebel zu heilen. Nägel und Scheeren that man in das Grab als Symbole des Todesschicksals. Aber es war mit ihnen ein tiefer, so zu sagen religiöser Gedanke verbunden. Das Gleiche wird durch Gleiches überwunden. Man suchte die Zeichen des Todes dem Leibe des Todes eine Erhaltung zu gewähren. Man glaubte damit für eine Fortdauer des Leibes zu thun, was das Kreuz im christlichen Leben geistlich darstellt, denn das Kreuz war auch ein Zeichen des Todes und ward auf das Grab als das Zeichen des Lebens gesetzt. So sagt Ivo (de rebus eccl. Rom. 1591 p. 436.), indem er vom Tode Christi am Kreuz handelt: „Auf ähnliche Weise ward Aehnliches zu Aehnlichem gebracht. So heilt Scorpionenfleisch in Oel gekocht die Bisse der Scorpionen und Getränke, die Gift enthalten, vertreiben die Gefahr, wenn man Gift im Trank bekommen hat.“ Es galt im alten Griechenland die Vorstellung, dass bei dem Biss eines tollen Hundes nur der Urheber des Schadens denselben heilen könne. Nägel und Scheeren sollen bessern, wo Nägel und Scheeren die Symbole des Todes gewesen sind. Das atle Volk dachte gern an eine Dauer des Leibes, was durch das Kreuz im Geiste und der Liebe vollendet war.

Von dem heiligen Fortunatus, dessen Erinnerungstag

am Tage Augustins ist, am 28. August, wird erwähnt (von Radowitz Ges. Schr. I. 202. u. Wessely Iconogr. p. 185.), dass er als Zeichen eine Scheere habe. Aber es wird von ihnen weder ein Bild, womit dies dargestellt ist, noch ein Grund des Zeichens angegeben. Die Echtheit der Akten des Heiligen, der unter Diocletian gelitten haben soll, ist den Bollandisten (August. tom. 6. p. 167.) nicht ganz unbedenklich erschienen. In seinem Leben und Leiden (er wurde enthauptet) ist kein Grund für das Symbol der Scheere. Aber sie erklärt sich durch den Namen. Fortunatus war ein Schicksalsnamen von Fortuna, die oft mit Nornen und Feen vertauscht wird. Als ein Fortunat erhielt er des Schicksals Symbol: die Scheere.

Bei uns ist die Scheere nicht günstig zum Verschenken, weil sie die Freundschaft zerschneide. Denen ich diesen Aufsatz widme, mögen ihre gute Gesinnung bewahren.

III.

Das Hirschgeweih.

Bei Aschersleben liegt die sogenannte Speckseite, ein 40 Fuss hoher Urnenhügel; als die Bahn Aschersleben-Halle gebaut wurde, traten aus dem Hügel mehrere schön erhaltene Urnen mit Knochenresten heraus, sowie ein prachtvoller Langschädel und — Fragmente eines prächtigen Hirschgeweihes.

Desgleichen unternahm Dr. Klopffleisch die Ausgrabung eines Urnenhügels bei Nerkewitz am 24. und 25. Juni 1864. Er fand fünf Begräbnisse, von denen die Steinumkleidung bei dreien noch unverletzt war. Die Skelette waren noch vorhanden und zwar zwei in ziemlich unverletztem Zustand, so dass die Schädel derselben und ein zur Geschlechts-

bestimmung nothwendiger Knochen entnommen werden konnten. Man fand irdene Gefässe. Von Metallsachen war keine Spur, dagegen fanden sich Bruchstücke von dem Geweih eines sehr starken Hirsches und Hirschknochen vor.

Desgleichen sind auf dem Kirchhofe von Envermen aus Merovingischer Zeit aus einer Grabstelle, die in ungewöhnlicher Weise mit einem Haufen von Steinen bedeckt war, der Schädel und das Geweih eines Zehnenders erhoben worden und Lindenschmit bemerkt, dass auch in angelsächsischen Gräbern und Grabhügeln Hirschgeweihe gefunden worden sind.

Dies weist auf einen allgemeinen Brauch, dessen Symbol einen weiten und tiefen Gedanken der alten Welt trifft; bis in die Gräber hinein trugen die Menschen der Vorzeit ihre Vorstellungen, vom Kampf des Lichts und der Nacht, der ihre gemeinschaftliche religiöse Philosophie vom Orient bis Hellas und Rom durchzog.

Mit dem Hirsch verband das Volk überall Lichtgedanken. Die Ursache davon sind namentlich sein Schmuck und seine Stärke: das Geweih. In uralten Ausdrücken für Horn spiegelt sich auch die Bedeutung von Licht*).

Amerikanische Ureinwohner haben ihn als Bild für die Sonne aufgefasst.

Nach einem wohl ägyptischen Gleichniss ist er das Abbild eines Sonnenjahres; der Phönix ist 27 Mal älter als er, das ist: das Sonnenjahr des Phönix ist 27 Mal länger als seines. Diese Zahl 27 = 3 × 9 kehrt in den Berechnungen des Phönixalters überall wieder, — denn 48 × 27 ist das Alter des Hirsches, welches auf 36 Menschenalter zu 36 Jahren berechnet worden ist, nämlich 1296 Jahre.

Eine wunderbare Sage theilte Stanislaus Julien mit: Buddha hat Erbarmen mit den Thieren, welche alle durchs Feuer sterben sollen; da nimmt er die Gestalt eines riesen-

*) Vergl. meine Abhandlung über den Phönix und seine Aera p. 6.

haften Hirsches an und macht sich zur Brücke über den breiten Strom, den sie sonst, sich zu retten, nicht passiren können, und hält es aus, bis alle herüber sind — dann bricht er zusammen und sinkt in den Fluss zum Tod.

In der griechischen Götterlehre ist er zumal der Freund Apolls, neben dem er erscheint, wenn er die Cither schlägt. Der Hirsch liebt die Musik, das sagten schon die Alten, und Aristoteles meinte, man könne sie durch Pfeifen und Singen bezaubern und fangen. Man lockt ihn in der That auch noch in diesen Tagen durch das Jagdhorn und andere Instrumente. Der Grund freilich ist sehr prosaisch, den ein neuerer Naturforscher aussprach; dass er darum näher käme, wenn er Musik höre, weil er bei Musikanten keine Waffen voraussetze. Der gute Mann kannte die musikalischen Recensenten nicht.

Musik und Gesang verstanden in der griechischen Welt nur die Lichthelden und Götter. Es ist wohl zu beachten, dass mit der Cither in der Hand Orpheus bis in die Unterwelt drang. Das Lied ist ein Licht, das auch die Nacht bezwingt.

Aber vor Allem war der Hirsch das Thier des Herakles. Er lebte im Kampfe mit denselben Feinden wie jener. Denn er vertilgt die Schlangen, wie wenigstens die Alten in einem Chor erzählten.

Aelian sagt: „Der Hirsch besiegt die Schlange zufolge einer merkwürdigen Gabe der Natur. Und nicht leicht wird ihm dieser Feind verborgen bleiben, sondern er stemmt seine Nüstern gegen den Eingang derselben und bläst mit Gewalt hinein und mit diesem Hauche zieht es wie durch eine Zauberkraft die Schlange wider ihren Willen heraus, und so wie sie heraus blickt, fängt er sie an zu fressen.“

Oppian malt dies noch mehr aus. Er sagt: „Die Feindschaft zwischen Schlangen und Hirschen geht auf Tod und Leben. Der Hirsch sucht die Höhle der Schlange und zwingt sie durch heftiges Einziehen der Luft herauszukommen. Sie kommt, sie hebt ihren grässlichen Nacken, sie zeigt die blendend weissen spitzigen Zähne, sie faucht

und zischt, die giftige Bestie. Aber der Hirsch packt sie ohne Umstände mit dem Maule und kaut sie ruhig, während sie sich um seine Beine und um seinen Hals windet. Man schaudert unwillkürlich, wenn man sieht, wie jämmerlich die Fetzen der zerrissenen Schlange am Boden zucken und zappeln."

Man glaubt sogar, dass wenn man Hirschhorn schabt und das Abgeschabte ins Feuer wirft, der aufsteigende Rauch die Schlangen überall vertreibe.

In neuerer Zeit hielt man es für gut, gegen etwaigen Biss einer Schlange sich zu sichern, indem man einen Hirschzahn bei sich trüge.

Noch im vorigen Jahrhunderte scheute man sich, im Sommer Hirschfleisch zu essen, weil man dem Thiere nachsagte, es habe dann zu viel Schlangen verzehrt.

Jäger sollen im 17. Jahrhundert Kröten und Schlangen im Körper der Hirsche gefunden haben. Es giebt eine Abhandlung, welche das Dasein einer Schlange im versteinerten Bauch eines Hirsches constatirt*).

Die Thatsache der Feindschaft zwischen Hirschen und Schlangen wird von der neueren Wissenschaft geleugnet. Lenz, ein Meister der Schlangenkunde, hält die Nachrichten der Alten für Phantasiestücke.

Aber er thut ihnen Unrecht. Sie haben nur für real genommen, was nichts als symbolisch war. Oppian mag ein Bild gesehen haben, das symbolisch den Kampf der Hirsche mit der Schlange darstellte und den Sieg des Lichtes über den Tod offenbarte. Selbst das Wort Hirsch im Griechischen (ἔλαφος) sollte den Kampf abbilden (ἑλεῖν τὰς ὄφεις**).

Herakles ist der symbolische Sieger der Schlange, welche wie die lernäische das Gegentheil der Lichtgötter Sünde und Tod darstellte. Darum verwandelt sich auch

*) Sal. Reiselii Obs. de serpente in stomacho cervi petrefacto (Misc. Nat. Cur. 1670).

**) Conrad von Megenberg (Buch der Natur ed. Pfeiffer, 1871) p. 129 sagt: „wenn er slangen gezzen hât so wirt in dürstend von der Vergift, darum lauft er zehant zuo einem prunn und trinket."

Herakles in Aegypten im Kampf gegen Typhon in einen Hirsch.

Das Thier ist durch sein Sonnenbild zu einem Schlangensieger symbolisirt worden. Als Bild des Lichtes ward der Hirsch ein Sieger des Todes. Daher seine Heiligkeit in den Mysterien von Eleusis.

Die Eingeweihten durften den Fisch Galles nicht essen, weil er Nebrias, der Hirsch, hiess. Auch mussten sie Hirschfelle tragen.

Ein merkwürdig Bild aus dem Alterthume habe ich erst dadurch erklärt. Ein Kind liegt auf einem ausgebreiteten Hirschfell, einen Widder hat es im Arm, unten kriecht eine Eidechse oder Schlange. Es ist ein Grabbild. Die Schlange bedeutet den Tod, aber das Kind ist sicher; es liegt auf dem Hirschfell und hat den Widder, das Symbol des neuen Lebens und Frühlings, im Arm.

Die Eleusinischen Mysterien waren voller Lehren über den Tod und die Unsterblichkeit. Ihre Gedanken sind weiter durch die Völker gegangen, als man glaubt. Dass die Schlange den Tod abbilde, ist immer im Geiste der Menschen geblieben; die Verbreitung des Christenthums hat dies nicht verhindert. So blieb auch ihr Feind, der Hirsch — noch in der Meinung der Menschen; leben wollte man immer; den Tod überwinden bis in den Tod.

Was oben das Hirschfell abbildet, stellen noch die Hirschgeweihe in den Gräbern dar: es sind Gegenkräfte gegen den Tod. Der Hirsch soll die Zerstörung durch die Schlange hindern. Wo ein Hirschgeweih ist — da kann der Tod nicht herrschen. Manche haben das Finden eines Hirschgeweihes erklärt, dass man einen Hirsch zum Leichenschmaus gegessen. Aber überall wird man doch solches nicht annehmen wollen — und ass man auch dass Fleisch, wozu that man das Geweih in das Grab!

Auch andere Thierüberreste findet man in den Gräbern, zumal von Pferden, Rindern, Schafen, aber das hat wohl andere Ursache. Gedankenlos that man solches nicht.

Symbol oder nennen wir es Aberglaube, umgab nirgends mehr das Leben der alten Völker, als wenn es zum Sterben und Begraben kam.

Dazu muss man erwägen, dass, weil der Hirsch das Bild einer Sonnenära geworden ist, man ihm ein hohes Lebensalter zuschrieb; man meinte, Hirsche würden Hunderte von Jahren alt, und es gab vor Zeiten Leute, welche ihren Appetit für Hirschbraten dadurch motivirten, dass er langes Leben bewirke.

Auch in der christlichen Symbolik hat der Hirsch eine bedeutsame Stelle. Auf Taufsteinen wird abgebildet, wie der Hirsch die Schlange verschluckt und sie ihm nicht schadet, weil er dann aus dem Quell der heiligen Taufe trinkt. Er wird mit Christus selbst verglichen. In mittelalterlichen Vorstellungen beisst der reine weisse Hirsch oder was mit ihm vertauscht wird, das weisse Hermelin, die Höllenschlange todt. Conrad von Würzburg sagt: Christ, der hohe Himmelharm (Himmelshermelin)

beiz den mortgiftige Unk zu Tode in aller seine Macht.

Wo in Gräbern Hirschgeweihe gefunden wurden, gleichen sie Bildern von Sonnenstralen, welche gegen der Schlangen Gift den Dahingestorbenen mit in das Grab gelegt sind.

Es geht auch die Nachricht, dass der Hirsch Krebse fresse, wenn er von Spinnen geplagt werde.

Aber auch der Krebs war ein Feind des Herakles. In seinem Kampfe gegen die Hydra war dieser ein mächtiger Krebs zu Hülfe gekommen. Es war das Sternbild des heissen Sommermonats. —

Anderseitig wird berichtet, dass das Phalangion, eine giftige Spinne, schlangenähnlich den Hirsch verfolge. Aber von ihr gebissen, fresse er Epheu — worauf er wieder gesund wird.

Aber der Epheu ist das Symbol des Eleusinischen Dionysos. —

Der Epheu umschlingt auch die Gräber — er hängt sich an das Licht und umschlingt das Leben.

Die Liebe ist stärker als der Tod.

IV.

Die Cypresse.

Ich will auf jegliches Grab eine Cypresse setzen und die noch nicht schattenden Bäume für die Enkel erziehen, so dichtet Klopstock.

> „Hoch in die Wolken steigt die Cypress empor,
> In meilenlange Thale des Trauerhains
> Sind hingesunken Völkerheere,“

so klagt er in seiner Hymne an die Unvergessliche im Jahre 1800.

An den Gräbern rauschen Cypressen. Unter ihrem Schatten weilt die Trauer. Die Dichter nehmen von der Cypresse Blätter der Wehmuth, um sie auf das Grab der Liebe zu legen. Klage geht von ihr aus; — wenn einer sie sieht, füllt sich das Auge mit Thränen. Die Dichter klagen gern —; ihr Griffel taucht tief in das Leid der Menschenherzen. Die Cypresse scheint ihnen an jenem Wege zu stehen, der in den Schatten des Abschieds führt.

Aber die moderne Dichtung hat dies erst von den Römern entlehnt.

Die römischen Dichter, die bei uns heimisch gewordenen, Virgil und Horaz, wissen von der Cypresse traurige Erinnerungen zu erzählen.

Als Polydorus stirbt, wie Virgil berichtet, waren die Altäre mit dunklen Binden umwunden und daneben Cypressen gesetzt; Weiber klagen mit aufgelöstem Haar.

Ebenso als Misenus begraben wird, hat man vor seinem Scheiterhaufen die todanzeigende (feralis) Cypresse hingestellt.

Horaz spricht vom Tode, in welchem man Alles verlassen muss, was theuer ist, und „wo Dir Niemand folgt, als die verhasste Cypresse." Verhasst nennt er sie, weil sie nur bei Todten gesehen wird.

Da wo der Dichter die Hexenkünste und Tränke der Canidia beschreibt, erzählt er, „sie habe dazu auch die todestraurige Cypresse gebraucht" (funebris). Mit Krötenblut und Euleneiern, Werkzeugen der Nacht und des Grauens, hätte sie das Holz vom Baume des Todes gemischt.

Sie wurde als Zeichen der Trauer an die Thüren der verstorbenen gestellt, damit, wie es heisst, der Pontifex sich nicht entweihe, wenn er in das Haus des Todes tritt. Die Cypresse zeigt es ihm an, denn sie ist, wie Lucanus dichtet:

„Der Zeuge noch nicht plebejischer Trauer."

Das Lager des Todten war, wie Statius dichtet, aus zarter Cypresse gemacht. Dem Gott der Unterwelt schien sie geheiligt; ein düstres Todesomen stellte sie dar; als der Kaiser Severus einem Sclaven begegnete, der ein Neger war, also schwarz, und noch dazu einen Cypressenkranz auf dem Haupte trug, erschrak er, wie über ein böses Vorzeichen, und liess ihn entfernen.

Ueberall war sie der Baum der Gräber. Die Kirchhöfe der Türken glichen Cypressenhainen. Wohin die Osmanen kommen, nehmen sie diesen Gräberschmuck auf. Moltke in seinen Briefen über die Türkei hat folgende Stelle: „Die regungslose Cypresse mit ihrem an Schwarz grenzenden Grün ist sehr passend zum Baum der Todten gewählt; .... hier bedeckt sie oft weite Flächen und auf dem Kirchhof von Skutari bildet sie einen Wald, der drei Viertelmeilen an Umfang hat."

Es haben die Osmanen doch den Brauch nur von denen geerbt, deren Land sie unterworfen haben.

Sie glichen den alten Griechen nicht in ihrem Leben — aber die Stätte des Todes hatte dasselbe Symbol.

Aber war wirklich die Cypresse ein Symbol des Todes! Sollte sie wirklich nur die Trauer des Grabes bezeichnen!

Ja freilich pflanzte man sie an die Stätte der Trauer; schon die Römer fanden den Brauch und übten ihn — aber der Gedanke, mit welchem die Cypresse der Erinnerung an den Tod geweihet war — ging tiefer und über das Grab hinaus. Nicht den Tod an sich, sondern die Unsterblichkeit des Menschen trotz seines Grabes drückte sie ursprünglich aus.

2) Die Cypresse (cupressus sempervirens) ist ein herrlicher Baum, hoch, schlank und fest. Sie verbreitet einen köstlichen Duft; ihre Ausathmung hielt man für gut und gesund für kranke Personen; man schickte deshalb Kranke nach Creta, wo sie heimisch war.

Sie trug zwar keine Früchte, die essbar waren, was bei den Alten zu dem Sprüchwort Gelegenheit gab, tönende Phrasen Cypressenfrucht zu nennen. Phocion sagte zu einem jungen Menschen, der mit grossem Gepräng bombastische Worte redete: „Deine Worte gleichen den Cypressen, sie sind gross und hoch, aber haben keine Frucht.“ Unser Friedrich Rückert hat sie dafür in Schutz genommen.

Er sprach:

„Einer sprach einst zur Cypresse
Bringst du keine Früchte mir?
Ihm zur Antwort giebt die Hohe:
Scheint die Schönheit keine dir?“

Und schöne Schlankheit war ihr Schmuck. Der Hohepriester Simon, Sohn des Onias, wird mit einer reizenden Cypresse von Jesus Sirach verglichen; wegen seines edlen Wuchses wurde ein osmanischer Dichter „Cypresse“ (Servi) geheissen.

Aber zumal Mädchen werden, wie bei Firdusi, „cypressengleich“ gerühmt. Zu einem Mädchen spricht ein anderer orientalischer Dichter: „vor dem Adel Deines Wuchses wirft die Cypresse den Schleier vor“, weil sie sich schämt.

In Arkadien umgab ein Cypressenhain das Grabmal des Alkmäon, Sohn des Amphiaraus, — eines Jünglings von

viel Tugend und Leiden; das Volk, das die Bäume heilig hielt, nannte sie Jungfrauen.

Und doch war die Schönheit der Cypressen nicht ihr Hauptwerth.

Ihr Holz war stark und fest; es war der Fäulniss nicht unterworfen; es widersteht dem Einfluss der Insekten (Hippel sagte einmal: „Leide keine Schmeichler, wie der Cypressenbaum keine Insekten leidet!“) und nimmt eine schöne Politur an.

Aus dieser Eigenschaft kam den Alten ihr Gebrauch der Cypresse; dadurch wurde sie denen, die sie in Fülle besassen, ein ungemeiner Schatz — daher stammt ihr gedankenvoll Symbol.

Ein Besitzer von Cypressenbäumen war ein reicher Mann. Die Cretenser statteten mit ihnen ihre Töchter aus; man nannte sie — mit der man sonst die schlanke Jungfrau verglich — deshalb eine „Mitgift der Jungfrau und Tochter.“

Cypern hatte von ihr den Namen, wie Phönizien von der Palme hiess, wie Colomba auf Ceylon vom Baum Ambo, der auch keine Früchte, nur Blätter (cola) zeitigte, den Namen hatte. Daher war auch Cypern die Insel des Flottenbaues. Aus Cypressen wählte man das beste Holz zum Schiffsbau. Schiffsbaumeister begleiteten den König Alexander den Grossen nach dem Indus, um dort Flotten herzustellen. Das Wort des Philosophen Plato ist berühmt, worin er sagt: „Es ist ein rechtes Glück, wenn ein Staat weder Cypressen noch anderes zum Schiffbau taugliches Holz hat, weil die Schifffahrt keinen Segen bringt.„

Dass der Cypresse Holz die besten Schiffe giebt, wusste Theodorich, der Ostgothe, so gut wie die Saracenen.

Das älteste Beispiel ihres Gebrauches aber ist die Arche des Noah, welche aus dem Holze von Gofor, d. i. der Cypresse, verfertigt worden ist.

Auch sonst werden Kisten und Schränke, welche Werthvolles bergen — und was ist köstlicher als Manuscripte der Schriftsteller! — aus Cypressenholz gefertigt.

Denn wie Vitruvius sagt: Alles, was aus Cypressenholz gemacht ist, dauert „in ewige Zeiten“ (ad aeternam diuturnitatem). „Ihr Holz, sagt er, biegt sich leicht, wenn frisch, und lässt weder Fäulniss noch schädliche Thiere eindringen.“

Bei Martial heisst sie „immerwährende Cypresse, die niemals stirbt“ (nunquam moritura).

Diese Eigenschaft gab ihr das Symbol, in dem sie bis auf unsere Tage verharrte — das der Unsterblichkeit.

3) Einige tiefsinnige Sagen des Alterthums, die nie gedeutet sind, mögen dies zuerst beweisen.

Im Hebräischen heisst auch ברוש Bewsch die Cypresse, was lateinisch als bratum, griechisch *βραθύ* vorkommt.

Die Erzählung von Adonis war im Alterthum berühmt. Sein Name Adon bedeutete den Herrn; viele phönicische Mythen hangen an ihm; er ist ein Sonnenzeit-Symbol; er wird darum von einem Eber, wie Osiris vom Typhon erschlagen; und Berut wird seine Gattin genannt, nämlich die Cypresse; die Unsterblichkeit ist die Gattin des erschlagenen Gottes; sie ist die göttliche Cypresse auf seinem Grab, denn Adonis-Eljon wird erschlagen und lebt wieder auf.

Das Gegenbild davon gibt eine Mythe im Ovid: Ein Jüngling hat einen Hirsch sehr lieb und tödtet ihn unversehens. Darum gerieth er in unbesieglichen Schmerz. Aber Apollon verwandelt ihn aus Mitleid in eine Cypresse. Die Geschichte wäre doch sehr seltsam, wenn man sie buchstäblich nehmen wollte. Aber der Hirsch — wir haben davon schon geredet, war ein Sonnenbild. Er war das Gegentheil des Todes. Sein Tod war so vielbedeutend, wie der des Adonis. Der Trost, den der Jüngling empfing, geschah durch die Cypresse als das Zeichen der Unsterblichkeit. Als solche wurde er wieder mit dem Hirsch, wie Beruth mit Adonis vermählt. — Die Athener, wie Thukydides berichtet, hatten die Sitte, die Gebeine der Gefallenen in Särgen zu begraben, die aus Cypressenholz gemacht waren. Eben um sie als Unsterbliche zu ehren. Um des-

selben Grundes willen verboten die Pythagoräer Cypressenholz zu Särgen zu nehmen; denn die Särge dienen dem Tod; die Cypresse bedeutet, was nicht stirbt. Das Scepter des Zeus wäre, so lehrten sie, aus Cypressenholz, — das bedeute ewiges Leben.

Darum ehrten, was sonst unklar wäre, die Phliasier in einem Cypressenhain die Ganymeda, das weibliche Abbild des Ganymedes auf dem Olymp, eine andere Hebe, eine Göttin ewiger Jugend. Die Cypresse ist ein Jungfrauenbild (semper virens) der Unsterblichkeit.

Wie weit ziehen dieselben Gedanken ihre Zweige um die Völker. Die Sage selbst ist wie ein immer grünender Cypressenzweig. Am Fusse des Berges in Ceylon, dem sogenannten Adamspik, erzählt der arabische Reisende des Mittelalters, Batuta, stehe eine gefeierte Cypresse, die nie ein Blatt verliert. Viele Büsser warteten, bis eins herniederfalle. Wer eins davon empfinge und ässe, würde ewig leben. Aber es ist noch keins heruntergefallen. Sie sterben noch Alle. Dasselbe ist auch bei uns noch ein täglicher schmerzlicher Brauch.

4) Durch diesen Gedanken hat die Cypresse ihr Symbol auch in der christlichen Weltanschauung erhalten.

Die Hauptthüren der Peterskirche in Rom sollen ursprünglich aus Cypressenholz gefertigt gewesen sein, bis Papst Eugenius der Vierte 1447 sie durch Thüren von Erz ersetzen liess. Die Cypressenthüren hatten offenbar eine schönere Tradition.

Sie waren nicht etwa ein Nachbild der Thüren des Tempels der Diana von Ephesus, welche ebenfalls von Cypressenholz waren — sondern des Tempels in Jerusalem. Wie wir im ersten Brief der Könige (cap. 6.) lesen, waren die Pforten des Allerheiligsten (des Debir) aus Oelbaumholz, die des Hechal und zumal die Flügel aus Cypressenholz (was Luther wie Tannenholz übersetzt). Es hat diese Wahl des Holzes nicht seinen Grund in der Schwere des Holzes, wie ein Ausleger gemeint hat, sondern in der Symbolik, die beiden eigen war.

Das Allerheiligste hat Thüren von Oelbaumholz, welches auf Frieden und Versöhnung, die Vorhalle von Cypressenholz, welche auf Ewigkeit deutete. Alle Ewigkeit aber erhöhet sich erst im Empfang des Friedens. Die erste Pforte galt dem Schöpfer, dem Ewigen, die zweite dem Erlöser und Versöhner.

Als Zeichen der Unsterblichkeit bildete man die Cypresse auch auf Sarkophagen der alten Christen ab. Der Kirchenvater Ambrosius nannte sie den Baum der Gerechten, denn ihre Blätter verwelken nie. (Ps. 1.)

Aus dem Grabe des Athanasius, der von der Unsterblichkeit benannt ist, sei von selbst eine Cypresse herausgewachsen.

Hinter dem Kloster del Rosario in Bologna zeigte man einen alten Cypressenbaum, den der heilige Dominicus, in einem andern Kloster solche, die der heil. Bernardin gepflanzt haben soll.

Die Legende von einer heil. Theodula (5. Febr. act. Sanct. p. 657.) hat sehr viel Widersinniges. Wenn erzählt wird, dass man sie an einen Cypressenbaum gehängt habe, so soll dies wohl bedeuten, dass sie das ewige Leben den Heiden gegenüber bekannt und behauptet habe.

Wenn berichtet wird, dass das Kreuz, an welchem Jesus gelitten hat, aus Cypressen, Palmen und Oelbaumholz bestanden habe, so soll damit symbolisch Unsterblichkeit, Auferstehung und Versöhnung abgebildet sein.

Es ist eine schöne, sprachsymbolische Verbindung, in welche Gofer die Cypresse mit Kofer Versöhnung gebracht wird. Was würde aller Trost der Unsterblichkeit sein, wenn er nicht selber im Meere der Liebe mündete. Auf sie allein deuten alte Cypressen. Statt des Stachels des Todes fühlt man den Honig der Liebe. Denn Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei. Aber die Liebe ist die Höchste von ihnen.

IV.

Der Esel des Oknos.

1) Pausanias, der griechische Künstlertourist, beschreibt unter den Gemälden des Polygnot in Delphi (lib. 10. 29) auch Folgendes: „Bei ihnen sitzt ein Mann, die Inschrift aber sagt, dass der Mensch Oknos sei; er ist dargestellt, wie er ein Tau (σχοινίον) drehe; dabei steht eine Eselin, welche das eben gewundene immer wieder anfrisst; man sagt nun, dass der Oknos einen sehr fleissigen Mann darstelle, der eine verschwenderische Frau hatte; und so viel er durch seine Mühe sammeln mochte, wurde es nicht lange danach von ihr vergeudet. Man meint nun, dass Polygnot damit habe das Weib des Oknos andeuten (αἰνίξασθαι) wollen."

In einem Columbarium, nahe bei der Porta Latina zu Rom hat J. P. Campana ein Bild entdeckt und publicirt, das ich für eine Copie des von Pausanias beschriebenen halten möchte. Man sieht da einen emsig an einem Seil drehenden Mann; seinen Fleiss erkennt man, dass er, um besser zu drehen, sich auf ein Knie nachdrücklich gestemmt hat. Ein Esel steht bei ihm, der den Strick begierig annagt. Links von dem Manne auf einem Stein sitzt ein Weib, das ihr vom Wind geschwelltes Kleid hält — und auch Pausanias beschreibt neben dem Oknos die Ariadne, die auf einem Felsen sitzt. Aber sehr glücklich war die Deutung des Reisebeschreibers nicht. Allerdings waren die Alten voll Neckerei gegen die Frauen und ihre Schwächen. Antiphanes beim Athenäus (lib. IV.; p. 161.) lässt die Frauen Alles und schnell verzehren (πάμπολλα καὶ ταχύτατα). In einer Rede, die in den Werken des Demosthenes steht,

beklagt sich Manthiteus gegen den Boötus, dass dessen Mutter durch ihre Verschwendung ihn, den rechten Sohn, um sein Vermögen gebracht hätte (p. 1023.). Zaleukus soll nach Diodor Luxusgesetze gegen die Frauen gegeben haben, wie dies von den Stadtobrigkeiten im Mittelalter geschah. Nicht minder gab es Lehren und Sprüche davon im deutschen Volk. In den Grimmschen Kindermärchen ist die „kluge Else" sehr ergötzlich. Wenn sie vor den Acker kam, sprach sie zu sich selber: „was thu' ich? schneid' ich eher oder ess ich eher? hui, ich will erst essen" — und dann „ich will erst schlafen" und also that sie. Auch in neuerer Zeit galt noch der Spruch: Ist der Mann auch noch so fleissig und die Frau ist lüderlich, geht die Wirthschaft hinter sich.

Aber wie sollte das Bild vom Oknos dies ausdrücken! Warum sollte die Frau als Eselin dargestellt sein! Vielmehr musste umgekehrt der Mann als Esel, sie als Weib figuriren. Meinte Pausanias, es sollte das Bild ebenso den Menschen zur Warnung dienen, wie jenes andere, welches Polygnot malte, von dem schlechten Sohn, der seinen Vater oben misshandelt hat und nun unten bestraft wird — so hätte müssen das Weib arbeiten und der Mann geniessen, während doch so Mann und Esel unten ihr Werk fortsetzen.

Lehrreich ist ein Anderes. Das griechische Oknos (ὄκνος) bedeutet durchgängig: Trägheit, Schlaffheit, Zaudern, Phlegma, es steht der Energie und der Raschheit gegenüber. Man nannte nach Suidas einen Frauenstuhl ὄκνος, wie wir etwa von einem „Faullenzer" sprechen, oder „Faulbett, Letterbank" früher brauchten. Wenn Pausanias selbst erzählt, dass eine schöne Reihergattung oknos genannt wird, so legte man dies, wie wir aus Aristoteles wissen, auch von seiner Faulheit aus (ἀργότατος. Histor. animal. lib. 9. 17. 1. Ed. Bekker, p. 271.); man berichtete von ihm die Mythe, dass er von Sclaven abstamme. Bei Aelian wird von ihm erzählt (hist. anim. 5., 36.), „dass er in Aegypten zahm erhalten wird und so viel von mensch-

19*

licher Sprache verstehe, dass er, wenn man ihn einen Knecht und träge schilt, darüber unmuthig ist und schmollt.“ Die Reiher, zumal die gezähmten, nehmen gern eine fast unbewegliche Stellung ein. Pausanias scheint aber garnicht auf die Bedeutung von Oknos geachtet zu haben, sondern nennt den Mann einen philergos, einen arbeitslustigen thätigen Mann; Thätigkeit und Energie waren aber gerade die Gegensätze zur Natur des Oknos.

2) Andere Künstler scheinen bei der Darstellung des Gleichnisses gerade die Bedeutung von Oknos im Auge gehabt zu haben. In einer Grabkammer der Villa Pamphili bei Rom findet sich eine Darstellung, welche sich von der des Polygnot wesentlich unterscheidet. Da ist ein Landhaus anmuthig zwischen Bäumen zu sehen, vor demselben sitzt ein alter Mann, müssig; er hält zwar mit einer Hand das Seil, aber er arbeitet nicht; die andere Hand liegt auf dem Schooss. Er sieht garnicht wie ein Arbeiter aus. Der Esel, der das Seil im Maule hat, liegt bequem vor ihm. Das ganze stellt wirklich ein Bild der Trägheit dar. Es ist die Luft des Oknos darinnen; vielleicht ist es dies, welches Plinius vor Augen hat, wenn er (hist. nat. 35. 31.) neben dem Inhalt anderer Bilder eines beschreibt als „Der Faule (piger), welcher Oknos genannt wird, ein Tau (spartum) drehend, welches ein Esel annagt.“ Freilich dreht der Mann auf dem Bilde das Tau nicht, aber wäre er denn sonst ein piger! Plinius konnte ihn doch nicht faul nennen, wenn er fleissig war, da doch piger dem Namen Oknos entspricht.

Jedenfalls bekommt die Sache auf dem Bilde der Villa Pamphili eine andre Wendung. Die ganze Idee des Bildes ändert sich, ob Oknos arbeitet oder nicht. Arbeitet er nicht, so muss das Seil vom Esel bald aufgezehrt sein. Darum scheint der Maler blos die Folgen der Trägheit zeigen zu wollen. Denn es verzehrt der Esel die Habe des Faulen; die Trägheit frisst den Träger auf. Es spiegelt sich Oknos in dem Bilde des Esels. Der Eine schlummert halb ein — der Andere frisst bequem auf. Man fand

in Onos selber den Gleichklang des Oknos wieder. Von diesem Bilde konnte die geistreiche Bemerkung Harduins gelten, „dass der Faule so faul sei, um den Esel nicht einmal zu hindern, ihm seine Arbeit aufzufressen.“ Das Volk war zu jeder Zeit zu Spott über Faulheit geneigt. Bekannt ist die Geschichte in der Gesta Romanorum Kap. 91., wo ein König drei Söhne hat und dem das Reich geben will, der der Faulste ist. Der Eine sagt, er sei so faul, dass, wenn er am Feuer sässe, er sich lieber die Füsse anbrennen liesse, als sie wegzuziehen. Der Andere sprach: ich bin noch fauler, denn wenn ich gehängt werden sollte und ich hätte in meiner Hand ein Schwert und ich könnte den Strick durchschneiden, ich thäte es nicht. Der Dritte sprach: Wenn mir beim Liegen Tropfen ins Auge fielen, so würde ich zu faul sein, mich auf eine andere Seite zu wenden. Dieser bekam das Königreich. Letzteres scheint in der That als der Superlativ der Faulheit gegolten zu haben, denn in einem chinesischen Märchen liegt ein Fauler in seiner Hütte, das Dach war durchbrochen. Regen mit Erde vermischt fällt ihm in die Augen. Er wurde eher blind, ehe er seine Lage ändern wollte. Auch die griechische Anthologie hat das Epigramm eines Lucilius, das lautet:

„Markus der Faule, er träumt in der Nacht, wie eilig er liefe,
Und er schlief nicht mehr ein, dass er nicht wiederum lief.“

Drollig genug ist das Kindermärchen vom faulen Heinz und der dicken Trine, die keine Gänslein hüten wollte, bis sie ein Kind hätte, das es für sie thäte — aber Heinz sagte, da irrst du dich; die Kinder thun heute nicht Alles, was die Eltern wollen; sie liebten nicht das Übereilen wie jene Schnecke, die zur Hochzeit eingeladen war und zur Kindertaufe kam und sprach: „Eile thut nicht gut“. Das Bild der Faulheit und ihrer Folgen mochte der Maler der Villa Pamphili im Auge haben — aber die Idee der eigentlichen Sage, in welcher Oknos eben nicht faul ist, sondern unablässig arbeitet, war nicht getroffen.

3) Plutarch (περὶ εὐθυμίας cap. 14.) zieht aus dem Bilde einen anderen tieferen Sinn. Er nennt den Namen

Oknos garnicht und sagt: „Wie jener Mann, welcher auf einem Bilde des Hades Taue dreht (σχοινοσφόρος) und das, was er gedreht hat, einem neben ihm weidenden Esel zu fressen erlaubt“ — so pflege bei vielen eine unempfindliche, undankbare Vergessenheit (λήϑη) alles wegzunehmen und abzuweiden, und indem sie jede That, jeden Erfolg, jede angenehme Muse, jeden Genuss und jede Erquickung verschwinden macht, hebt sie den Zusammenhang des Lebens auf, in welchem die Gegenwart mit dem Vergangenen zusammengewoben ist. Sie trennt gleichsam das gestrige Leben von dem heutigen und das heutige wieder von dem morgigen und versetzt sogleich alles Geschehene durch den Mangel der Erinnerung in das Ungeschehene.“ Plutarch vergleicht den Esel mit der Vergessenheit — das Tau mit der Zeit; der Mann verliert durch den Esel seine Erinnerung. Nun hat Plutarch gewiss Recht, sich wehmüthig über das Vergessen zu erklären. Es ist ein Räthsel, wie man vergessen kann. Es ist immer ein Stück Lebensverlust, so viel man vergessen hat. Wer Herbste vergessen will, wird auch an Frühlinge nicht denken. Ob nun grade solche, die leicht vergessen können, treffend mit einem Esel verglichen werden, ist zweifelhaft. Es sind solche, die klügeren Thieren, Füchsen zumal ähnlich sehen, die vergangene Wohlthaten und alte Pflichten am meisten vergessen. Der von Liebe nichts erfuhr, sagt das alte orientalische Gleichniss im Papageienbuch, der kann einem Esel gleichen. Bajazid Bustamy, so heisst es, predigt in der Moschee. Da dringt mit dem Volke ein Mann herein zu dem Prediger, „dess Worte gleich den Plejaden die Menschheit führen zu der Wahrheit Pfaden,“ er habe seinen Esel verloren und könne ihn nicht wieder finden. Bajazid fährt in seiner Predigt fort und ruft: Ihr Gläubigen, wer kennt von Euch die Liebe nicht! Alles schwieg. Nur ein Greis erhob sich mit Bedacht und sprach: Ich habe nie von Liebe etwas gewusst, unterweise mich! Da wandte sich Bajazid zu dem, der sein Thier suchte: „Du suchst einen Esel. Hier hast du ihn. — Freilich Vielen scheint es

Seligkeit zu vergessen, — Sorge, Leid und Undank, die sie erfahren. Man soll auch Zorn und Drohung vergessen. Amnestie soll nicht eine Straflosigkeit, auch eine Rachlosigkeit einschliessen; Prudentius spricht schon vom Schlaf: „Ein Herz im Sturme glühend, von Sorgen schwer verletzt, Trinkt mit vollen Zügen den Becher der Vergessenheit."

Aber Plutarch hat noch eins übersehen. Er spricht, dass dieses Bild im Hades vorgehe. Dort ist aber die Vergessenheit nichts Zerreissendes, sondern Lösendes. Lethe gilt dort als Segen derer, die zum Elysium gingen. Dort rann ja der Strom, von welchem Virgil im sechsten Buch des Aeneis handelt. Aeneas kann nicht begreifen, wie man, wenn man erst frei geworden, wieder zurückkehren mag in die irdischen Leiber. Anchises belehrt ihn:

„Diese, nachdem sie den Kreis durch tausend Jahre gerollet,
Ruft znm lethäischen Fluss ein Gott in grossem Gewimmel:
Dass sie erinnerungslos die obere Wölbung des Aethers
Wiederschauen und willig in andere Leiber zurückgehn."

Es ist eine schöne Allegorie, die Plutarch anwendet. Für ihn ist die Sage von Oknos ein ästhetisches Gleichniss, aber den Sinn des Symbols hat er nicht erklärt.

4) Kratinus, der Dichter, hat gleichfalls, wie Suidas und Photius berichten, den Seildreher im Hades dargestellt, während der Esel das Gewundene wieder aufzehrte. Wenn aber Aristarch damit das sonst bekannte Wort in Verbindung brachte: ὄνου πόκαι das ist „Esels Wolle", was für eitle, nicht vorhandene, nichtige Dinge gebraucht ward, so kann dies nicht richtig sein. Aristophanes, der grosse komische Dichter, wenn er in den „Fröschen" u. 189 den Charon sagen lässt:

„Wer will hinweg zur Ruhe von Lied und Arbeit?
Wer in der Lethe Land oder zur Wolle des Esels (ὄνου πόκαι)
Zu den Kerberiern, zu den Raben oder naeh Täneron!"

denkt nicht an Oknos und seine Tauarbeit. Die geht nicht im Lande vor, wo kein Leid und keine Arbeit ist. Er arbeitet ja eben. Charon ruft die Leute, das ist der Sinn der komischen Anrede, nach der Welt des „Nichts, des

blauen Dunstes, des Fabelhaften und der Märchen". Die „Wolle des Esels" ist eben nichts, aber die Arbeit des Oknos ist etwas, nur Vergebliches. Sie ist und ist dadurch ein Bild der wirklichen Welt, aber umsonst. Aristarch kann auch nicht, wie Bachofen meint, an ein ὄνου πλόκαι ein Eselgewebe gedacht haben, um die Sage von Oknos damit zu verbinden, „denn der Esel frass, aber webte nicht". Aristarch müsste, wenn eine Anspielung statthaben soll, ein ὄκνου πλόκαι gelesen haben: „Ein Oknosgewebe", was nicht unmöglich ist.

In den Hades jedenfalls versetzt Kratinus den Oknos, wie Propertius es thut in einer interessanten, wenn auch wunderbar nicht völlig verstandenen Stelle. Arethusa (lib. 4. eleg. 3.) schreibt an Lykotas in reizendem Zorn über seine Entfernung, die der Krieg veranlasst:

„Ihrem Lykotas schickt Arethuse dies zu bedenken,
Nenn' ich mit Recht den mein, der sich so häufig entfernt!
Fehlet indess beim Lesen verwischt Dir ein Theil des Geschriebenen,
Denke, die Thränen von mir haben die Zeilen verwischt.

Bald hat wieder bekriegt Dich die östliche Baktra gefordert,
Bald ein sarmatischer Feind auf dem gepanzerten Ross.
Nutzlos hängen Gelübde von mir an jeglichem Thore
Und im Lager für Dich web' ich das vierte Gewand."

Und fährt dann fort:

Occidat immerita qui carpsit ab arbore vallum
Et struxit quaerulas rauca per ossa tubas.
Dignior obliquo funem, qui torqueat Ocno
Aeternusque tuam pascat aselle, famem.

„Untergehe der, welcher vom Baum, dem unverdienten die Pfähle des Walles geschnitten und aus rauhem Gebein schallende Tubas gemacht. — Er verdiente es mehr, wie der krumme Ocnus, das Seil zu drehen und deinen Hunger, Eselein! zu stillen."

Arethusa ist so böse auf den, der den Krieg erfunden, dass sie sagt, er verdiene wie Oknos die ewige Strafe, das Seil zu weben, um unaufhörlich den fressenden Esel zu nähren. Bachofen erklärt das auf seltsame Weise. Er sagt: „Ruhig und thatenlos hinter Wall und Graben liegen,

bildet den Gegensatz zu jenem kühnen nie rastenden Unternehmungsgeiste, der Propertius als die höchste Auszeichnung des Feldherrn erscheint und als rectus, adversus, dem furchtsamen obliquus entgegengesetzt werden kann.“ Arethusa denkt an solche Reflexionen nicht; Bachofen scheint keine Elegie schreibender Mädchen zu kennen, deren Held im Felde ist. Solche haben den Ruhm satt, sie wollen den Geliebten wieder haben. Sie sind auf den Urheber des Krieges grimmig, sie wünschen ihm das Aergste an. Arethusa hat das Bild des Oknos gesehen, wie er krumm (d. i. obliquus) sitzend unaufhörlich im Hades arbeiten muss. Propertius sagt nicht warum, aber als Strafe muss er es thun. Weshalb denn? Das Mädchen weiss es nicht, aber sie wünscht es dem an, der den Krieg erfunden hat. Aeternus pascat famem ist feiner als aeternam pascat famem. Aeternus ist hier unsterblich im traurigen Sinne. Es soll des Krieges ewige Höllenstrafe sein, wie Oknos und statt seiner den Esel mit seiner Arbeit zu nähren. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Propertius den Gegensatz des thätigen Krieges mit der Bedeutung von Oknos als Unthätigkeit im Auge hatte — denn Oknos arbeitet. Jedenfalls versteht der Dichter die Erzählung von diesem dahin, dass er einer der Unglücklichen sei, der in der Unterwelt eine ewige Strafe dadurch büsse, dass er wie die Danaiden unaufhörlich und doch nutzlos arbeiten muss. Mit seiner Mühe nähre er blos einen Esel, den immer hungert. Die Parallele mit den Danaiden hat auch die Kunst mehrfach im Auge behalten. So findet sich auf dem marmornen Rundaltar des Museo Pio Clementino das Oknosbild ganz dicht neben dem der Danaiden, von denen die eine, das Gefäss auf dem Haupt, ganz dicht an den Esel tritt; auf einem andern Bild im Codex Pighianus, wo die Strafen der Unterwelt neben einander dargestellt sind, findet sich Oknos auf einem Stuhl sitzend und fleissig drehend, während hinter ihm der Esel das Gespinnst annagt — und zwar zwischen den Bildern der Danaiden und dem Sisyphus der seinen Felsen wälzt, eingefügt.

Das Werk der Danaiden galt sprichwörtlich als das Beispiel nutzloser Arbeit. Dasselbe war mit Oknos der Fall, von dem Pausanias ausdrücklich sagt: „Ich weiss auch von den Joniern, dass wenn sie Jemand sich Mühe geben sahen, was zu nichts gut war — von diesem zu sagen pflegten, dass der Mann den Strick des Oknos flechte.“ Aber wenn auch die Danaidensage noch manches Dunkele hat — wir berühren es weiterhin — so erzählt doch die Mythe einen Grund ihrer Strafe. Von Oknos wissen wir nichts. Das Bild, in ein durchlöchertes Fass Wasser zu giessen, ist eine klare Darstellung vergeblicher Arbeit; das ist aber bei dem Esel, der den Strick verzehrt, nicht so klar. Was hat der Esel beim Seilweben zu thun? Die Esel fressen gerne Disteln und Dornen, aber Seilfressen ist für sie nicht charakteristisch. Wenn daraus der Gedanke sichtbar sein sollte, dass der Esel, das Bild der Faulheit, die Arbeit des Fleisses verzehrt, so sieht man doch nicht ein, was für eine Schuld Oknos habe, um dass zu erfahren. Wenn auch dahin die Idee gerichtet wäre, dass Oknos die Trägheit hiesse und der Esel die Faulheit darstelle — so kann doch wieder anderseitig nicht Oknos der Fleissige sein, dem der Faule die Früchte des Fleisses nimmt. Es könnte Einer meinen, Oknos sei auf dieser Welt ein Fauler gewesen, der nun in der Unterwelt dadurch bestraft würde, dass er arbeiten müsse und doch nichts davon habe. Davon wird aber sonst nichts erzählt. Es widerspricht auch der Parallele mit den andern Straffälligen des Hades, die Alle eben dasselbe wie in der Oberwelt, nur zu ihrer eigenen Pein thäten. Auch warum ward er ein Seilweber! Was hat der Esel dabei zu thun! Alles dies fordert zu einem tieferem Studium heraus. Vielleicht gelingt es uns, das zu finden, auch ohne in die Hände eines kritischen Genies zu fallen, der uns vorwerfe, „das Seil des Oknos“ vergeblich gedreht zu haben.

4) das Gemälde des Polygnot, welches die Griechen in Delphi bewunderten, stellte die Unterwelt dar, wie sie der König von Ithaka besuchte, — aber für die Ober-

welt. Es waren die Strafen, welche im Hades an den Verstorbenen vollzogen werden, ethische Lehren für die Lebenden. Er malte, wie ein Tempelräuber gezüchtigt, ein schlechter Sohn erwürgt ward. Er malte mehr aus dem Leben des Hades, als Homer in der Odyssee aus dem Munde des Helden berichten lässt. Dort wurden von denen, die namentlich hart bestraft wurden, Tityos genannt, dessen immer wachsende Leber zwei Lämmergeier abfressen — dann ferner Tantalos und Sisyphos. Dagegen erzählt Homer nichts von den Danaiden und auch nichts von Oknos. Preller, der Mythologe, meint, „es schienen die unterweltlichen Bilder aus örtlichen Dichtungen, mehrere sogar aus örtlichen Naturallegorien, welche ursprünglich mit dem Tode und der Unterwelt gar nichts zu thun hatten," entstanden zu sein. Damit ist die Erklärung, die sie bedürfen, nicht erschöpft. Man könnte sie vielmehr Illustrationen nennen zu des Dichters Wort: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Es sind Gemälde sittlicher und nationaler Bedeutung, die Völkern und Menschen das letzte Gericht vorhielten. Durch die gesammte alte griechische Sage geht der Kampf der Götter gegen die aufrührerischen Kinder der Erde. Das Selbstbewusstsein der menschlichen Kraft wider den Himmel wird in einer Fülle von Mythen getadelt. Jede tragische Katastrophe der Geschichte ward auf den Sturz des menschlichen Uebermuths gedeutet; das offenbarte in erhebenden und lehrreichen Zügen die Dichtung von Prometheus, der Fall des Asklepios, der tragische Untergang von Amphion und Niobe. Davon erhalten die Strafen, welche Heroen im Hades erleiden, ihre Klärung. Tityus erinnert an die Titanen. Es leidet wie Prometheus der Titan, dem gleichfalls ein Geier die Leber abfrisst. Die Titanen sind Erdgeborene, wie die Tochter des Tityus Europa heisst. Das hebr. Tit heisst Erde, Lehm, wie ja Prometheus daraus den Menschen gebildet hat. Tityus vergeht sich gegen Leto, die Mutter Apolls, des Lichtgottes. Am Raub des Lichtes sündigt auch Prometheus. Jetzt liegen sie gebändigt und werden

an der Leber, dem Sitz der Leidenschaft, vom Geier geplagt. Prometheus hängt am Kaukasus, Tityus liegt im Orkus. An dem Einen wird die List, am Andern die riesenhafte Gewalt gestraft. Leto oder Latona ist nur eine andere Himmelsgöttin, eine Gegenhera. Der Angriff des Tityus auf sie gleicht dem des Giganten Porphyrion gegen Hera. Was der Riese gegen sie thut, ist ein Angriff auf ihren Cultus des Himmels; er wird abgewiesen trotz seiner Kraft, wie Pytho trotz seiner dämonischen Weisheit und Niobe trotz ihrer Erhabenheit.

Die Sage von Tityus zeigt den Triumph des Göttlichen über die Feinde des Himmels, wie man ihn in der Latona verehrte.

Die unterweltlichen Katastrophen gehen meist in der orientalischen Welt vor. Auch Tantalos ist ein asiatischer König, gewissermassen ein Vorbild des Krösos, reich und übermüthig wie dieser. Der Fels, der über Tantalos Haupte drohend hing, fiel auf diesen herab. Die Anmassung des Reichtums, die Alles verlangen zu können scheint, wird an ihm gedemüthigt.

Wie ein flüchtiger König — dem einst Alles erreichbar schien, nun wie ein Bettler kaum einen Wassertrunk hat — so bleibt dem Tantalos von allem Genuss nur das Verlangen über. Für das einstige Uebermass seines Anspruchs wird er bestraft nur und ohne Erfolg verlangen zu können. Es ist noch die alte Lust — aber der Genuss ist genommen. Das Erfolglose macht eben, wie bei Suidas treffend bemerkt ist, (*τὰ ἀνήνυτα*) das Unterweltliche aus.

Bei Tityos die erfolglose Leidenschaft — der Geier frisst die Leber immer wieder aus, — bei Tantalos der erfolglose Wunsch — er wird ihm niemals erfüllt, — bei Sisyphus (was der Superlativ von sophos weise ist) die erfolglose Baukunst — es stürzt Alles wieder ein. In Sisyphus stellt sich das Abbild von babylonischer Baukunst dar. Alle grossen Bauwerke tragen in der Sage einen dämonischen Beischmack. Selbst in der salomonischen Tempelbausage müssen dämonische Kräfte dem frommen

König dienen. Aber das lehrt die Sage von Sisyphus in grossartigem Zuge: die Menschen bauen gegen die Götter — aber wie erfolglos zeigt die Welt die Trümmer. Man wälzt die grossen Felsen hinauf, aber

„Hastig mit Donnergepolter entrollte der tückische Marmor.“

5) Ich finde in allen Bildern der unterweltlichen Strafen als Vorbild das ägyptische Todtengericht. In diesem wurde eben nach ägyptischer Weltanschauung über ihren Gegensatz gerichtet. Aegypten aber nahm eine merkwürdige Stellung zur Wüste und zum Meere ein; seine Feinde waren lokal und national ans Meer und an die Wüste geheftet. Das Meer verschlang den Nil — die Wüste enthielt den erstickenden Staub und Wind. Sie hassten in den Hirtenstämmen der Wüste und in den Schiffern der See die Jünger des Typhon. Wie nach ägyptischer Weltanschauung Typhon gebannt wird — gleich dem griechischen Tyhoeus und den Titanen — so werden auch die Völker des Typhon gerichtet, welche gegen Aegypten im Streit und mit dem Gott seines Nil im Wetteifer sind. Hieroglyphische Bilder vom Fall der Eifersucht gegen ägyptische Götter sind die Sage der Danaiden und die Sage von Oknos und dem Esel.

Danaus und Aegyptus sind Brüder aus Chemmis in Aegypten. Aber sie vertragen sich nicht. Danaus baut die Danais, das erste Schiff, und wird ein Seemann. Seine Töchter tödten bis auf eine die Söhne des Aegyptus. Sie kommen nach Argolis. Dort geht eine reiche Sage, dass sie Brunnen gegraben und dem Lande dadurch Wasser gegeben hätten. An Danaus, dem Ahnen des Danaer (Griechen), stellt sich ein Gegensatz zu Aegypten dar: Seefahrt und Befruchtung des Landes durch Brunnen. Vom Wasser kommt offenbar ihr Name und ihr Mythus. In der Stadt Acanthus, sagt Diodor, jenseit des Nil gegen Libyen, 120 Stadien von Memphis, sei ein durchlöchertes Fass, in welches 360 Priester jeden Tag Wasser aus dem Nil tragen“. Was soll der Brauch anders bedeuten, als das Volk zu belehren, wie der Nil allein dadurch, dass er

über die Ufer trete und den segensreichen Schlamm zurücklasse, das Land fruchtbar und lebensfähig mache, dass aber, wenn man meine, durch Nilwasser, das auf das Land gegossen würde, dieses zu befruchten, man grade so vergeblich handeln würde, als schütte man es in ein durchlöchertes Fass. Es liefe fruchtlos hinaus. Nicht das Wasser an sich an jedem Ort —, sondern die göttliche Natur des Nil an sich bereite das ägyptische Wunder. Dadurch wird auch die Mythe des Danaidenfasses klar. Freilich hat es mit der Thätigkeit der Töchter des Danaus, Brunnen zu graben, eine Verbindung — aber nicht darum werden diese dargestellt, Wasser in ein durchlöchertes Fass zu giessen, weil sie Brunnen gruben, sondern weil sie mit allem Brunnen graben Argolis dennoch nicht fruchtbar wie Aegypten gemacht haben. Was Menschen darin thun können, ist erfolglos im Verhältniss zur wunderbaren Natur des Niles selbst. Die Aegypter stellten damit die Wohlthat ihres Gottes andern Ländern — auch Palästina und Syrien gegenüber, welche ohne Brunnen nicht leben können und doch damit kein Nilland erreichen. Auch darin nehmen sie einen Gegensatz zu den Hirten der Wüste ein.

Was also die Danaiden im Hades thaten, zeigt gewissermassen die Erfolglosigkeit der Cultur durch künstliche Bewässerung an. Griechenland ist durch alle Kunst des Drainirens und Brunnengrabens kein fruchtbares Nilland geworden. Der Name des Danaus wird vielfach etymologisch erklärt; Preller schliesst sich an ein altes Wort (*δήναιος*), was alt, langlebig heisst, an; Bursian denkt an ein altlat. Wort danere (*τὸ δάνος*), geben, aber der Name gehört nicht dem Griechischen an, das wir kennen, so wenig wie Kadmus, sondern er trägt in sich die uralte Bedeutung des Wassers selbst. Die Danaer sind Seeleute und Wassermänner wie die Dänen, die Dani, welche auch nichts mit Daci, den Daken zu thun haben.

3) Es gab aber noch ein anderes seefahrendes Volk, das näher mit Aegypten zusammenstiess. Das waren die

Phönicier. Zwei Nachbaren, die nur ein kleiner Grenzfluss schied, waren Palästina und Aegypten, aber mit völligen Gegensätzen. Das uralte Aegypten stiess das Meer ab; die Phönicier zog es an. Die Aegypter werden die Meister der Baukunst, die Phönicier die der Schifffahrt. Die Einen bauten Steine zu Pyramidenbergen auf; die Phönicier holten Cedern und Fichten von den Bergen, um ins weite Meer hinabzusteigen. Das Schiff war das Haus ihres Reichthums und Glückes. Wenn es zerbrach, verloren sie Habe und Frieden.

Zum Schiff gebrauchte man Taue, welche den Phöniciern zumal aus Binsen, Spartgras (spartum), griechisch *σχοῖνος*, gewunden wurden.

Es war dies so gewöhnlich, dass schoinion Seil und Binsen zugleich ausdrückte. Die Griechen wie die Römer haben die Anwendung des Spartum zu Tauen erst von den Phöniciern und Carthagern gelernt. Diese holten es zumal aus dem südlichen Spanien, wo das Spartgras in Fülle zu finden ist. Es wurden daraus für den ländlichen Gebrauch die Seile gefertigt, aber zumal diente es den Schiffen zu Tauen. Livius erzählt, dass während Hannibal in Italien war, eine römische Flotte nach Spanien ging; in der Nähe von Neu-Carthago, bei Loguntica, fanden sie eine gewaltige Menge von Spartum, die Hasdrubal dort für seine Schiffe aufgehäuft hatte. Plinius sagt: „Die Masse, in der das Spartgras verbraucht wird, ist ungemein gross, man mag sie danach bemessen, dass es in allen Ländern zum Tauwerk der Schiffe etc. verwendet ward."

Ein solches Tau webt nun aus Binsen der Mann auf dem Bilde, welcher Oknos heisst und welches der Esel auffrisst. Wunderlich genug heisst das Tau lateinisch rudens, welches Wort von dem Geräusch der Schiffseile, wenn der Sturm sie durchrauscht, hergeleitet ward und zwar von rudere, das wie ein Esel schreien bedeutet; das Schiffstau für das Symbol des Schiffes selbst zu nehmen ist nicht schwer. Die Engländer sagen für stolziren: to be on

the high rope, auf dem höchsten Taue sein. Die Zerstörung der Taue hebt das Schiff auf.

Diodor findet nun das Gleichniss von Oknos auch in Aegypten und zwar an demselben Ort, wo der Brauch des Ausgiessens von Wasser in ein durchlöchertes Fass stattfand. „Nicht weit davon sehe man die Fabel des Oknos verwirklicht in einer Gesellschaft, wo an einem langen Tau vorn Jemand flechte und hinten Andere das Geflochtene wieder auflösen.“ Von einem Esel sage Diodor nichts, aber darauf ist zu achten, dass der Ort, wo es vor sich geht, Akanthus heisst; die Stadt hat ihren Namen von einem Hain von Akanthebäumen (Mimosa Nilotica), die das arabische Gummi liefern. Aber wie schon Herodot berichtet (2. 96), werden die Nilkähne davon gemacht. Auch Theophrast sagt: „Akanthe hat ein festes, unverwesliches Holz, welches zum Schiffbau dient.“ Sollte nicht darum an diesem Ort hier der Brauch vollzogen sein.

Ist nun das Tau ein Symbol des Schiffes, wer ist, welcher symbolisch das Schiff zerstört! Das Meer, von dem, wie Plutarch berichtet, die Aegypter sagen, es sei Typhon, weil der Nil da hineinfällt, dort zertheilt wird und verschwindet! Und wie stellen sie Typhon zumeist vor? Eben als Esel. Derselbe Plutarch berichtet: Die Einwohner von Busiris und Lykopolis bedienen sich durchaus nicht der Trompeten, weil ihr Ton dem Eselsgeschrei ähnelt. Ueberhaupt halten sie den Esel für ein unreines und dämonisches Thier, wegen seiner Aehnlichkeit mit Typhon; auch auf die Opferkuchen, die sie in den Monaten Payni und Phaophi machen, setzen sie das Bild eines gefesselten Esels.“ In Karnak ist Seth Typhon eselköpfig und gebunden dargestellt, wie er von Horus gestraft wird. Er wird oft als liegender Esel abgebildet. Seth Typhon erscheint mit Eselskopf. Als Grund, weshalb Typhon zum Symbol einen Esel hat, wird angegeben, dass Typhon roth war, wie ein Esel. Allein das ist durchaus nicht entscheidend. Typhon war nicht blos der Gegensatz des Nils als Meer, sondern auch als die Wüste, nicht blos der See-

fahrer, auch der Hirten. Letzteren ist der Esel im Alterthume von hohem Werthe gewesen. Syrien und Palästina gehörten zur Urheimath jener Thiere, die schöner und kräftiger wie anderswo sind und nicht blos keinen Spott, sondern auch die Werthschätzung empfingen, die ihnen gebührte. Der Esel verdient in vielen Stücken das Lob, das einst Agrippa in einer sehr gelehrten Denkschrift (Laus asini) ihm gespendet hat. Die Eselin des Bileam war gescheuter wie ihr Herr, und die guten Leute, welche darüber Witze machten, dass ein Esel redete, kennen das Leben nicht, welches vielmehr durch das Reden der Füchse gelitten hat. Es hatte der Esel im Alten Testament ein schönes Symbol, das des Friedens; die Männer des Friedens, die Propheten und Lehrer sassen darauf. Der Prophet Sacharia weissagt, es werde der wahre König auf einem Esel einziehen, sanftmüthig — und Christus zog auf einem Esel in Jerusalem ein. Zwischen den Aegyptern und dem Volk Israel bestand schon zu Josephs Zeit ein Gegensatz, der dem glich, wie man sich in Mizraim den Typhon dachte. Daher kam es, dass der Esel, welcher hebr. chamor, der Röthliche hiess, bei den Aegyptern das Symbol aller Feindschaft war; man kam daher leicht dazu, einen Esel in Aegypten abzubilden, welcher das Schiffstau zerfrisst; das Meer ist der Feind der kühnen Schiffe, die es befahren. Wie viele auch es waren die seinen Fluthen zu trotzen wagten; es reisst zuletzt alle in den Abgrund hinab und macht sie mürbe und kraftlos. Wenn nun zwischen den Danaiden und dem Sisyphus die Abbildung des Oknos erscheint, so sieht man in den Ersten die Erfolglosigkeit der Cultur — gleichsam gegen die Götter — in dem letzten die Vergeblichkeit der menschlichen Kunst, wie die Götter zu bauen; dazwischen stellte der Mythus vom Oknos dar — die Vergeblichkeit der Menschen, das Meer zu beherrschen. Das erste Bild war eine Lehre für die Griechen, das letzte etwa für Babel und Aegypten selbst. Für wen war nun der fressende Esel eine Warnung. Wer war Oknos selbst!

Das Bild ist wie ein uralter Rebus. Oknos sieht aus wie ein griechisches Wort und hat als solches die Bedeutung: Trägheit. Je mehr diese der Eigenschaft des Esels glich, desto mehr vertiefte es die Natur des Räthsels Aber der Mann war nicht träg. Er war gerade der Gegensatz des Esels, soweit man ihn nach seiner Faulheit beurtheilt; und Oknos war blos in ein griechisch Wort verwandelt worden, wie Kadmus, wie Oedipus, wie Tityus; er war, wie ich meine, nur in eine verständliche griechische Form umgestaltet aus dem einheimischen Namen der Phönicier und ihres Landes.

Für dasselbe kommt auch griechisch Chna (χνά) vor; bei Stephanus von Byzanz wird gelesen: „Chna, so wird Phönicien genannt, der Volksname ist Chnaos.“ In andern griechischen Mittheilungen wird der Name Ochna (Ὀχνά) genannt. Das O in Ochna ist ein Vorschlag, der (als α) oft in Worten erscheint, die mit einem Doppelconsonanten anfangen.

Aus Ochnaos dem Phönizier ist Oknos gebildet — und die Lösung des Räthsels ist die folgende: der Phönizier flicht das Seil, d. h. er baut Schiffe, er ist der Handelsmann (auch im Alten Testament kommt Chanani der Phönizier im Allgemeinen als Name eines Handelsmannes vor) und der Esel (Typhon, das Meer) frisst die Binsen wieder ab und verschlingt das Schiff mit seinen Waaren. Man muss den allgemeinen religiösen Gedanken nicht vergessen. Wie die Babylonier vergeblich ihren Thurm bauen — wie die Danaer vergeblich ihre Brunnen graben — was Götter nicht geben, erreichen sie nicht. So gilt auch von der Handelschaft und der reichen Seefahrt der Phönizier, zwar, wie der Chor in der Antigone spricht:

„Von Südstürmen umhergedrängt
Tritt der Mensch des Wogengetöses
Empörten Schwall hindurch;“

aber das Wagstück hat seine Katastrophen. Die kühnen Schiffe gehen unter — die Brunnen der Cultur von Hellas sind versiegt und Babel und Aegypten liegen in Trümmer.

Wenn man das Räthsel so aufgelöst annimmt, darf man sich nicht über seine Verbreitung wundern. Malerischer kann es nicht sein. Zu den Füssen des Ochnas (des Phöniziers) liegt das Meer, für welches er Tau und Schiffe schafft. Während er schifft, braust es vor ihm und hinter ihm. Es verzehrt immer, es fordert immer Opfer; es ist unersättlich. Es ist wie der Esel zum Tragen da — aber es ist, wie Typhon, voller Hunger und Zerstörungslust. Mit des Menschen Schaffen geht des Meeres Zerstören Hand in Hand.

Die Griechen haben den Namen des Oknos später nicht verstanden. Um des Esels willen haben sie sich immer an die Bedeutung „Trägheit“ gehalten und sind doch nicht fertig geworden, weil es sich gerade um das Gegentheil von unaufhörlicher Arbeitsamkeit, wie sie die Phönizier zeigten, handelte. Dass in Onos und Oknos eine Verwandtschaft liegt, ja dass Oknos eigentlich die Natur des Onos ausdrückt, lässt sich nicht bezweifeln. Sie hängen wahrscheinlich auch sprachlich zusammen und haben denselben Ursprung in dem Thier von Kenaan. Der Esel ist vielleicht auch als ein Ochnos, Onos in das Griechenthum gewandert. Nun haben die Griechen im Bilde blos die faulen Eigenschaften gesehen — während wirklich der Kampf der Thätigkeit geschildert ist. Die unaufhörliche Zerstörungslust des Typhon wendet sich gegen die unermüdliche Gewinnlust des kenaanitischen Handelsmannes.

Doch nicht blos im Alterthum sind solche Umtauschungen fremder Worte in heimische vorgekommen. Der naive und satyrische Volksgeist ist darin immer thätig gewesen. Brinkmann macht darauf aufmerksam, dass — wie er dem Franzosen Bescherelle entnimmt, das Sprichwort: Il parle français comme une vache espagnole einen seltsamen Ursprung habe. Da von den spanischen Kühen durchaus nicht verlangt werden kann, die Sprache Gambettas zu sprechen, so erklärte man mit Recht vache aus vace oder vacce, dem alten Namen für die Basken, und

das Sprüchwort lautete eigentlich: Er spricht französisch wie ein spanischer Baske. Das Volk, fügt er hinzu, nimmt es bei Umdeutungen nicht so genau; es will um jeden Preis ein unverständliches fremdes oder fremdgewordenes Wort sich mundgerecht und verständlich machen. — Ebenso ist es bekannt, dass im Mittelalter man die mörderische Sekte in Asien, die sich selbst Haschischim nannten, als Assassins bezeichnete und so durch ein naives Wortspiel ihren gefährlichen Charakter als Meuchelmörder hervorhob.

Ich habe selbst schon vor Jahren den eigenthümlichen Namen, welchen die Einwohner von Erfurt im Mittelalter trugen, nämlich Häringe oder Häringsnasen ähnlich erklärt. Erfurt war die Stadt des heiligen Martin. Die Erfurter sprechen volksthümlich das Wort heilig wie halec aus, was lateinisch der Häring heisst. In dem Kampf um die Freiheit Erfurts mit dem Erzbisthum Mainz kam der h. Martin manchmal ins Gedränge. Den Söhnen Martin Luthers, und nicht ihnen allein, könnte es auch nicht schaden, wenn sie von der Eigenschaft des Herings wenigstens das Salz nicht fahren liessen. „Habt Salz bei Euch und Frieden unter einander."

Wenn die Schlesier in ähnlicher Weise als Eselsfresser geneckt werden, so war dies nur ein gelehrter Witz, indem man Silesos als Silens essende — Silen ward mit einem Esel verglichen — darstellt. Es sollte in ihrem Namen liegen, aber ich antwortete schon vor Jahren:

„Eselsfresser nennst du mein Volk, langohriger Fremder —
Wenn dies wahr, mein Freund, hätt' ich dich lange gespeist."

Da ich nun zum Esel des Oknos zurückgekehrt bin, möchte ich die Lehre, die er im alten hieroglyphischen Bilde giebt, nicht übergangen haben. Die Weltgeschichte sollte nicht vergessen lassen, wie oft sich die Bilder des Oknos und der Danaiden wiederholen. Wir erleben es noch in unsern Tagen, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Man mag gegen die Wahrheit noch so künstliche Bauten auffahren, der Fels rollt wieder herab. Die Weis-

heit kann immerhin klüglich sinnen und spinnen, ist es gegen die Liebe, fehlt der Esel nicht, der es auffrisst. Aber selbst der Esel — wie bei Lucian so schön gedichtet wird — wird ein Mensch, wenn er Rosen speist. Und in der That — auch des geriebenen Sisyphos Arbeit vergeht — nur die Liebe in Gott und zu den Menschen besteht.

Der Tannenbaum am Weihnachten.

Paracelsus, der grosse Goldmacher, soll einmal zu einer Tanne gekommen sein, in welcher der Teufel gebannt war. Ein Zäpfchen verschloss das Pförtlein, wodurch er hineingekommen. Nun steckte er drinnen und konnt' nicht heraus. Da bat der Satan — und er kann, wenn er in Noth ist, sehr schön um Entschuldigung bitten, — den Arzt, er möchte das Zäpfchen herausnehmen, — er wolle ihm dafür die gewünschte Goldtinktur geben. Paracelsus that es, erhielt die Tinctur, und der Teufel war wieder los. Aber auf die scheinbar unbefangene Bitte des Arztes, ihm doch einmal zu zeigen, wie es möglich sei, dass er, der grosse Teufel, in eine so kleine Oeffnung aus- und eingehen könne — verwandelte er sich in eine Spinne, ging zurück und Parcelsus spundete ihn wieder ein. Da sitzt er nun wieder darin -— so sagen sie, auf den Bergen von Appenzell. Die Geschichte ist lange her, Paracelsus ist todt, die Goldtinctur ist ausgelaufen und ich glaube die ganze Geschichte nicht. Es wäre eine Schmach für Appenzell und zumal für die Tanne.

In ihr steckt ganz etwas anders wie der Teufel, ja sein Gegentheil.

Wenn Weihnachten kommt, öffnen wir das Zäpflein, und es quillt wie ein Engelsbild heraus mit himmlischen Flügeln, die Liebe.

Sie soll auch nicht wieder eingespundet werden, obschon es genug giebt, auch in unseren Tagen, die es möchten.

Aber es wird nicht gelingen.

Wie kommt denn aber die Tanne zu Weihnachten?

Aus den paar Worten, welche Tacitus (Annal. 1., 51.) erwähnt, „dass die Römer einen gefeierten Tempel, welchen die Marser Tanfana nannten, der Erde gleich gemacht haben," hat man wunderliche Dinge vermuthet. Es war dabei von gar keinem Fest die Rede, — man machte daraus, wie Montanus*) ein Fest der Tannenwedel; man vermuthete, man habe bei diesem selbst nur vermutheten Fest Tannenzweige in der Hand getragen, und Perger**) citirt Tacitus, den er nicht nachgesehen, als wenn er von einem Fest mit Tannenzweigen erzählte. Es ist nicht unmöglich, dass in Tanfana das deutsche Wort „tan" vorhanden ist, aber zu etwas Weiterem berechtigt die Erzählung des Römers nicht. So wenig die Festsetzung des 25. Dezembers als Jesu Geburtstag aus heidnischen Bräuchen stammt, so wenig ist dies mit dem Weihnachtsbaum der Fall.

Die Aufrichtung eines Baumes stammt aus allgemeiner christlicher Idee, die einer Tanne aus lokal deutscher Art.

Im Gegensatz zu dem schönen Feste der Juden***), welches sie als Maccabäerfest am 25. Tage des 9. Monats (Kislew = December) begingen, hat unser Christfest Name, Symbol und Licht empfangen. Jenes hiess Chanuka, Einweihung, dieses Weihnacht (Wihenacht), Nacht der Weihe. Jenes erinnerte an die Einweihung des Tempels in Jerusalem. Weihnacht wurde in Christo der Tempel der Menschheit geweiht. Durch die Maccabäer wurde der

---

*) Die deutschen Volksfeste p. 11.

**) Deutsche Pflanzensagen p. 340.

***) Vergl. mein Buch: Weihnachten, Ursprünge, Bräuche, Aberglauben. Berlin 1860.

Glaube in Israel wiederhergestellt — durch Christi Geburt, als des zweiten Adam die Menschheit wiedergeboren. Die Erinnerung der Maccabäer ging bis zu Salomo's Tempel, die von Weihnachten bis an die Schöpfung Adams ins Paradies zurück. Die Juden feierten die Einweihung ihres Tempels durch das Anzünden des Tempelleuchters. Damit bekundeten sie ihre neu gewonnene Gottesfreiheit. Denn Licht bedeutet Freiheit selbst. Es ist in ihm ein Sieg über die Finsterniss symbolisirt. Das Herz wird frei, wenn es Tag wird. Der Frühling ist selbst der liebste Freiheitskämpe. Winter und Stürme sinken besiegt vor seiner Gewalt. Das Veilchen ist ein grosser Held, so zart und sanft — ein rechtes Bild vom Reis aus dem Stamme Isai.

Auch bei den Griechen werden die Lichtgötter die Helden über die Geburten der Nacht wie die Lernäische Hydra, der Löwe von Nemea und die Sphinx. Auf das Erscheinen von Licht in der Nacht hoffen darum die Propheten. Um den Abend, heisst es weissagend, wird es Licht sein. Die Maccabäer zündeten die Tempelleuchter an zum Zeichen der Erlösung.

In den Häusern von Israel zündet die Hausfrau am Freitag das Sabbathlicht an. Eine Frau hat es ausgelöscht beim Sündenfall, eine Frau soll es anzünden. Die christliche Lehre setzt dafür Maria — man machte aus Eva umgekehrt Ave, nämlich Maria, — welche das Licht der Welt, Christum geboren hat.

Es war daher Weihnacht, wie jenes der Juden, ein Weihefest und ein Lichtfest. Aber für die Christen reichte der Tempelleuchter nicht aus. Das Licht Christi ist für alle Welt erschienen. Es stellt die Erlösung aller Kinder Adams dar. Es geht seine Kraft nicht bis auf Jerusalem, sondern bis an das Paradies zurück.

Daher hat die alte Kirche auf den 24. December die Namen Adam und Eva gesetzt — denn die Menschheit, welche das Erbe dieser hat, weiht den in der Nacht zum 25. geborenen Fürsten des Lichtes ein. Statt eines Leuchters

muss daher sein Urbild an die Stelle treten, d. ist der Baum.

Denn der Leuchter des Tempels stellte bildlich einen Baum vor; er hatte Kelche, Rosen und Blumen. Er hatte einen Stamm, von dem sechs Zweige in die Höhe gingen. Er bildete mit dem Licht, das aus Oel dem Symbol des Friedens und des heiligen Geistes brannte, den Baum des Lebens ab.

Die Christen, als sie ihre Weihnacht der Chanuka der Juden gegenüber feiern wollten, waren nicht auf das Bild eines Leuchters, sondern auf das des Paradiesesbaumes hingewiesen. Ein Baum mit Licht entsprach allein den brennenden Maccabäerleuchten.

Gelegenheit gaben dazu namentlich die sogenannten Paradiesspiele, die mit den Weihnachtsspielen ebenso dem Volke angenehm waren, als die Osterspiele in der Passionszeit. Wo der Sündenfall dem Volke vorgemalt oder vorgestellt wird, fehlt der Baum des Paradieses nicht. Aber was dies für eine Gattung Baum war, darüber waren verschiedene Vorstellungen oder Auslegungen vorhanden. Jüdische Lehrer haben den Baum des Guten und des Bösen zum Theil für Weizen erklärt (Baumhohen, oder weizentragenden Baum), was auf uralte agrarische Neigung hingeht, durch welche der Mensch in die Sünde fiel. Ein Anderer sah darin — in ähnlich symbolischer Weise „Weintrauben". R. Abba aus Akko verstand unter den Früchten einen Etrog, etwa eine Orange, wie man in Italien den Paradiesbaum für einen Orangenbaum gehalten hat.

In der griechischen Kirche war vorgeschrieben, dass das Paradies mit einem Feigenbaum abgebildet werde. Ein solcher erscheint auch in italienischen Bildern. Abaelard entscheidet sich gleichfalls für einen solchen, indem er diese Meinung geistreich durch die Stelle des Evangeliums unterstützt, wo Jesus zu Nathanael sagt: Ich sah dich unter dem Feigenbaum. Abraham a Sancta Clara entscheidet sich auch für die indianische Feige (cactus opuntia) und meint, dass man darin „das Kreuz Christi mit allen

Passionsinstrumenten finde.“ In Frankreich wird der Baum da, wo der Burgunder und Champagner wächst, für einen Weinstock gehalten, — sonst aber hat sich weit und breit der Apfelbaum geltend gemacht, und zwar nicht blos durch die schönen rothen Backen des Apfels, sondern durch die lateinische Sprache, in welcher malum die Sünde e malo d. ist vom Apfelbaum so leicht zu leiten war.

Der Apfel ist völlig volksthümlich. „Seit Adam von dem Apfel ass, dichtete Graf Rambaut von Orange, gab es keinen Dichter, dessen Kunst gegen die Meine nur eine Rübe werth wäre.“ „Der Apfel, den Frau Eva brach, uns herzog alles Ungemach“ heisst es in Renner. Bei Brand im Narrenschiff heisst es:

„Het sich Adam debacht für Bass
Ee dann er von dem Apfel ass
Er wer nit von einem kleinen Biss
Gestossen aus dem Paradiss.“

Im Dorfe Schleutz bei Stendal befindet sich ein merkwürdiges Marienbild. Die Mutter hat das Jesuskind auf dem Arm und dieses hält einen rothen Apfel in der Hand, in den es beissen will. Daher muss der Schmidt nach einem alten Gelübde dem Prediger zu Lüderitz jeden Weihnachten drei rothe Aepfel liefern.

Dadurch bestätigt sich das Heiligthum der Aepfel für Weihnachtsfest, da sogar früher geglaubt wurde, dass ein Pferd zur Arbeit tüchtiger werde, wenn man es am Weihnachtsmorgen aus einem Wasser trinken lässt, in den ein Apfel geworfen war.

Aber woher kam die Tanne!

Ich habe bei der Untersuchung über die Sage vom Tannhäuser (siehe oben die erste Abhandlung), nachzuweisen gesucht, dass der Tannhäuser soviel als ein „Ritter des Tan“ bedeute, dieses aber der Ausdruck für Lustwald ist, in dem Freude und Wohlgefallen herrsche. Tan war das Abbild von dem, was die heilige Schrift Gan Eden, Lustgarten nannte; im Tannhäuser stellte sich ein Ritter von Munsalvaesche vor, der in Netze der Venus fiel;

Adam war selbst ein solcher Tannhäuser, der mit Eva den Lustgarten, das Paradies, verlassen muss.

Bei den Darstellungen des Paradieses in den Weihnachtsspielen bildete man eben den Tan ab; der Name des Baumes Tanne hängt ja damit zusammen, so dass dadurch grade die Tanne vor allen Winterbäumen — und nicht die Fichte oder anderes Nadelholz — zu der Bedeutung kam, am Weihnachtsabend das Bild des Paradieses abzubilden, aber eben nicht als Baum der Erkenntniss, sondern als Lebensbaum, von dem es beim Venantius Fortunatus heisst: „O du gewaltiger süsser Baum, der du an deinen Zweigen neue Aepfel trägst,“ worunter das Kreuz gemeint war.

Es gehört daher allerdings zum Weihnachtsbaum, dass er rothe Äpfel trägt. Das ist sein einziger ächter symbolischer Schmuck. Einen andern kann er nicht brauchen. Er bildet dann den immer grünenden Lebensbaum des Paradieses ab, der Äpfel trägt, die gesund sind und von deren Speise man Leben und Liebe davon trägt. Während Adam und Eva von dem Apfel assen und starben, — gewinnt, wer von der neuen Frucht speist, ewiges Leben. Darum bestand auch in den alten Paradiesspielen, wie Schroer ausdrücklich aus Ungarn bemerkt, die Scenerie aus einem grünen Baum mit Äpfeln. Ebenso bringt wohl in ähnlichen Spielen die Schlange für Eva in ihrem Maule den Apfel — aber die Äpfel, die am Weihnachtsbaum hängen, bringt die Liebe.

Alles was Liebe nicht bringt, das sollte an Weihnacht, wie sonst der Sauerteig vor Passah, ausgekehrt werden.

Der Tannenbaum erinnert an den Tan der Liebe Christi, die nicht vergeht und nicht verhüllt werden kann.

O Tannenbaum, du edles Reis
Bist Sommer und Winter grün;
So ist auch meine Liebe,
Die grünet immerhin.“

Das Henkelkreuz.

1) Der Kirchengeschichtschreiber Sozomenus (lib. VII. 15.) erzählt*), „dass bei der Zerstörung des Serapistempels, die unter Theodosius dem Grossen in Alexandrien stattfand, Zeichen, die man hieroglyphisch nennt, in Steinen eingegraben entdeckt wurden, die dem Kreuze ähnlich waren. Kundige Männer, die man um ihre Bedeutung fragte, gaben die Erklärung: ζωὴ ἐπερχομένη." Das theilt auch Suidas mit. Wenn aber die lateinischen Uebersetzer vita ventura übersetzen, so scheint das nicht genau zu treffen. Es scheint, „wiederkommendes Leben" zu bedeuten, wie eperchomai von Jahreszeiten gebraucht wird, die wiederkommen.

Die Erklärung hat nicht immer die ihr gebührende Beachtung erhalten. Man fand ja in den ägyptischen Alterthümern das sogenannte Henkelkreuz in Fülle. Seine Gestalt ♀ ist freilich nicht ohne Varianten. Der Kopf erscheint bald runder, bald länglicher. Der Kreis liegt bald dichter auf dem Querstrich, bald auf der Spitze des aufrechten Striches. Athanasius Kircher**) hat schon mehr als 10 Varianten abgebildet. Aber sie sind sämmtlich nur Folge

*) Die Schriftsteller (Namen und Citat), in denen die Erzählung vorkommt, theilt schon Lips. de cruce I. VIII. mit. Vergl. Creuzer, Symbolik 1. 512. (ed. 1819.)

**) De Obelisc. Pamph. (Romae 1656) p. 366.

verschiedener Zeichnung. Sie haben mit der Bedeutung des Symbols nichts zu thun. Es haben sich gar mannigfache und seltsame Erklärungen angeknüpft. Zoega hielt das ♀ für einen Nilschlüssel. Pluche*) nannte es einen Nilmesser und dann wieder hielt er es für den Anfangsbuchstaben von Typhon, der, weil es mit einem Kettenglied verbunden sei, angekettet scheine. Pococke nannte es ein Abbild der vier Elemente, wobei wenigstens die Beachtung der vier richtig war. Die französischen Gelehrten nannten es ein Attribut der Gottheit. Der Araber bei Kircher erklärte es als „Wagen des Weltgeistes.“ Die neuere Deutung, wie sie bei Wilkinson (ed. Birch 3. 363.) ausgesprochen ist, nähert sich der alten Erklärung; es wird für das Symbol von „Leben“ gehalten. Richtiger dünkt uns ohne Zweifel „Wiederkommendes Leben, Unsterblichkeit.“ Dann hat es einen Sinn, wenn auf einem Bilde Götter einem Könige die Hände auflegen und dabei die Zeichen des Henkelkreuzes abwechselnd mit einem andern, das für das Symbol der Reinheit gehalten wird, den König triumphbogenartig umgeben und in Linien sich bis auf die Brust ziehen. Sie segnen ihn gleichsam mit Unsterblichkeit und Schuldlosigkeit.

Wiederkehrendes Leben war ja der Inhalt alles Segens in Aegypten, weil der Nil wiederkam. Im Wiederkommen des Nil stellt sich die Idee des Osiris und des Horus dar. Was nicht wiederkommt, ist todt, wie Aegypten der Sarg des Todes wäre, stürmte der neugewordene Nil nicht nach Aegypten herab.

Daher findet sich das Zeichen in der Hand des Osiris — auch in der des Horus. Der Sperber hat es zwischen seinen Klauen, jener Vogel, der als Phoenix die Wiederkehr in grossem Stile bedeutet.

2) Die Gestalt des Symbols trägt zur Erkenntniss desselben, wie uns dünkt, entscheidend bei. Der Kopf ist als Kreis gedacht, der die Wiederkehr darstellt. So ist der

---

*) Histoire du Ciel. Paris 1739. p. 358.

Ring annulus vom Jahr annus gebildet. Der Sonnenkreis dreht sich im Jahre um sich selbst. Das Jahr kehrt wieder, wie der Nil. Man fand in Νεῖλος den Zahlenwerth von 365, den Tagen des Jahres, gerade wie man dies in der Formel des Abraxas deutete, dessen Buchstaben gleichfalls 365 ausmachen.

Eine besondere Symbolik aber beanspruchen die den Kreis tragenden Striche, das +, das eigentliche Tau. Vier Arme erscheinen, es sei denn, dass der Kreis einen desselben selbst bildet, oder auf einem hervorragenden Striche ruht. Die vier Arme stellen überall die lokale Ausdehnung des Irdischen, in den vier Weltgegenden, den vier Winden, den vier Strömen dar. Aber nicht minder zeichnen sie den Menschen selbst, der Adam heisst, wie die Erde Adama genannt wird. Eine tiefsinnige Symbolik in den Pirke R. Elieser (cap. 11. p. 11. u. 6.) sagt: dass die Erde, aus welcher Adam geschaffen war, aus allen vier Weltenden genommen sei, damit der Mensch überall sterben könne, ohne dass die Erde sagen durfte, es sei nicht Staub aus ihrem Staub.

Man deutete in dem griechischen Ἀδαμ die vier Buchstaben auf die vier Weltgegenden, wie ein Epigramm in der Anthologia Palatina bezeugt (unter den christl. N. 108):

„Τέσσαρα γράμματ' ἔχων εἰς τέσσαρα κλίματα κόσμου."

Der Mensch, wenn er die Arme ausstreckt, offenbart eine Gestalt — die nach vier Seiten deutet. Man hat mit dem Kreis gewiss auch an den Kopf gedacht. Die Zeichen haben zuweilen deshalb denselben in eine elliptische Form gezogen. Es ist der Mensch der Wiederkehr, den sie mit dem Henkelkreuz abbilden wollten. Es ist kein Henkel, es ist ein Kreis, kein Kettenglied, sondern das Bild der Wiederkehr. Der unsterbliche Mensch, das bedeutet das Symbol. Wenn die Götter den König damit segnen, sagen sie: lebe zur Wiederkehr — denn alle Hoffnung war in Aegypten auf Wiederkehr gerichtet. Nur um ihretwillen werden die Todten balsamirt. Der Staub sollte nicht zerfallen, bis die Wiederkehr eintritt.

3) Bekanntlich war die Form des Tau ת, ursprünglich *T* oder +; es war der letzte Buchstabe des Alphabets. Eine nähere Betrachtung macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass es auch hier den Menschen bedeutete. Das hebräische Alphabet besteht aus Bildern des Hauses, der Geräthe und der Theile des Menschen selbst. Seine Ordnung scheint ursprünglich ein wenig anders gewesen zu sein; wahrscheinlich standen die sachlich verbundenen früher neben einander, wie noch jetzt sich das Verhältniss zeigt. Es steht Jod, die Hand, neben Kaf, die Handfläche, es steht Mem, das Meer, neben Nun, dem Fisch — aber zumal am Schluss zeigt sich das. Es folgen aufeinander Samech, Ain, Pe, Zade, Kuf, Resch, Schin und dann als letzter Buchstabe Tau. Es sind bis zum letzten lauter Bezeichnungen von Gliedern des Menschen, ausser Zade. Es sind aber die ähnlich lautenden Buchstaben (ס) und Zade (צ) nur in umgekehrte Stellung gekommen. Zade heisst die Fischangel (cf. Zidon, Sidon) und sollte nach Nun, dem Fisch, stehen, während Samech, die Lehne, der Rücken vor Kuf, dem Hinterkopf stehen sollte. Dann würden auf einander folgen: „Auge (ain), Mund (pe), Rücken (samech), Hinterkopf (kuf), Kopf (Resch), Zahn (schin)“ und sodann folgte Tau in der Form eines +; es war der letzte Buchstabe offenbar das Bild des ganzen Menschen, nachdem die einzelnen Theile des Körpers schon bezeichnet waren. Nur dadurch kann es gekommen sein, dass grade dieser Buchstabe im Allgemeinen Zeichen, Marke bedeutete. (Es ist auch nicht unmöglich, dass את, Zeichen, mit תו zusammenhänge.) Wenn es nun beim Propheten Hesekiel heisst (9, 4), dass die, welche im Gerichte leben sollen, ein Tau auf ihrer Stirn empfangen, — während die Andern sterben, so leuchtet derselbe Gedanke hervor, wie im ägyptischen Symbol. Es bedeutet das Leben — nämlich des Menschen, der nicht sterben soll. Also nicht Abkürzung von Mawet, wie Alte meinten, sondern vielmehr von Et, it, für Isch, Mann, Mensch (Ethbaal, Ischbaal).

4) Aber dieses Zeichen des Lebens ist ein Zeichen des

Todes geworden in der Strafe des Kreuzigens; wer auch diese grauenhafte Procedur erfunden habe, ihre Idee war die schreckliche Carricatur des Menschen selbst. Was an ihm Leben bedeutete — liess man zum Tode werden. Die Instrumente des Lebens, Hand und Fuss wurden gefesselt. Es war der Mensch, der angenagelt war, ein Bild des Tau — zum Leiden. Offenbar fand sich auch in dem hebräischen תלה, was gewöhnlich hängen übersetzt wird, das wirkliche kreuzigen. Das Wort beginnt mit dem Tau und bedeutete das Darstellen eines Menschen in der Gestalt des Tau. Auch das Wort Kreuz, crux, ist erst von der Todesstrafe benannt. Es kommt vom Annageln, dem griech. *κρούω* *) (krusis, Schlagen, Klopfen) wie patibulum mit pattaleuo, anschlagen, zusammenhängt. Der griechische Ausdruck anastauroein kommt vom Orte des Kreuzigens her und hiess an einen Pfahl (stauros) aufziehen (Rumänisch stejarin, Eiche). Die Grausamkeit der Menschen hatte immer etwas Dämonisches, um das, was das Leben lebenswerth machte, in sein greuliches Gegentheil zu verwandeln. Der Mensch, der mit seinen ausgestreckten Armen in alle Welt, als ihr Bürger, deutete, wurde an diesem Symbol der vier getödtet. Tausende starben an diesem Zeichen in Schmerz und Schmach, bis der Tod eines Reinen und Unschuldigen es wieder zum Symbol des Lebens und der Liebe, die stärker ist als der Tod, umwandelte.

5) Es wäre irrig, wie schon geschehen ist, das Henkelkreuz ♀ mit dem alten Planetenzeichen für die Venus zu verwechseln. Die alten Bezeichnungen für die Planeten haben gleichfalls verschiedene Deutungen empfangen. Die sinnigste Auslegung war die des Salmasius (exercit. Plinianae p. 873), welcher die Zeichen aus Umbildungen der Anfangsbuchstaben des griechischen Planetennamens herleitete. Bei einigen, wie bei Saturn und Jupiter, gewiss nicht mit Unrecht. Das Zeichen des ersteren steht mit *Κρ*

---

*) cf. Sunem Band 7. 129.

für Kronos und das Zeichen des letzteren ist mit dem Buchstaben Σ so verzogen worden, dass man ihm das Bild eines Blitzes gab. Bei Venus, Mars und Merkur ist das aber nicht der Fall. Bei deren Bildern ♀ (Venus), ♂ (Mars), ☿ oder ☿ bedeutet der Kreis das Bild des Sternes, und zwar bei der Venus das Bild des Morgensternes, wie der Stern an sich hiess. Das + bedeutete die Erde. Der über der Erde schwebende Morgenstern wird durch das Symbol dargestellt. Dass dies wirklich so ist, ersieht man aus dem Bilde des Merkur. Hier trägt das Kreuz den Mond mit Hörnern oder den Halbmond. Merkur ist der ägyptische Thot, der auf den Denkmälern mit einem Halbmond auf dem Haupt abgebildet wird. Mars ♂ ist nun der Stern mit einem Pfeil. Er ist ein Kriegsgott und schiesst die Pfeile unter das Menschenvolk, welches mit Kriegen nicht aufhört.

So viel lehren diese Zeichen allerdings auch, dass man unter dem Zeichen + die Erde in ihrer vierfachen Weltausdehnung verstand.

Eine Bildung aus dem Kreuz ist auch die Ziffer für die Vier 4. Die Meinung ist irrig, dass wie das Zahlsystem, so auch die Ziffern, Name und Bild aus dem Indischen*) kämen. Das ist keineswegs der Fall. Die 1 ist der einfache Strich, die 2 ist aus = mit der Verbindung derselben enstanden; dasselbe ist mit der 3 entstanden, die nur durch eine Rundung der ≡ zur Ziffer geworden ist. Von Fünf an bis Neun sind es hebräisch-phönicische Buchstaben. Die 5 das He in alter phönicischer Form, die 6 das nur rund gewordene umgekehrte Waw ו statt ו. Die Sieben ist das hebräische ז Sain, die Sieben bedeutet. Die Acht 8 das abgerundete Doppelquadrat, wie das griechische *H* und endlich die 9 das hebräische Teth in der alten Form. Man wird ihren Gebrauch auf die handelskundigen Phönicier zurückführen müssen.

---

*) cf. Bohlen, das alte Indien, 2. 223.

Als Jesus gekreuzigt wurde — litt der Mensch selbst. Meine Liebe hängt am Kreuz, sagt der alte Dichter. Aber eben darum soll seine Lehre die wahre Menschlichkeit durch Liebe lehren. Aut pati aut mori, entweder für die Liebe leiden oder sterben, sprach ein edles Mädchen. Und ohne Liebe, die dulden kann, hat das Leben dieser Zeit keinen Werth.

Das redende Lamm.

In Julius Africanus' Auszügen aus dem Manetho, wie sie Syncellus bewahrt hat, befindet sich eine höchst interessante Stelle, welche man bis auf diesen Tag nicht verstanden hat. Es ist daher um so verlockender, das Räthsel zu lösen. Vielleicht ist folgender Versuch nicht misslungen.

Zur 24. Dynastie wird Folgendes gesagt:

> Bocchoris der Saite (regiert) sechs Jahr, unter welchem ein Schaf (Lamm) redete; 990 Jahre.

Sowohl was das „redende Lamm", als die 990 Jahre angeht, war eine Deutung nicht gewonnen. Boeckh sagt: „Was die 990 Jahre bedeuten, ist räthselhaft, in der Eusebischen Redaction fehlt es". (Manetho und die Hundsternperiode p. 164.) Lepsius und Unger hielten die Zahl für verdorben. Auch Gutschmid wollte die Lesart verbessern. Wiedemann wollte gar die Zahl einer altägyptischen Aera darin finden, obschon gar nicht ersichtlich ist, wie sie gerade an diese Stelle und zumal ohne jede nähere Bezeichnung käme. (Zeitschrift für ägyptische Sprache 1879, p. 139.) Ueber das „redende Lamm" machte man sich weniger Sorge; man hielt es eben für eine Fabel, und doch ist es gerade das Interessanteste.

Es ist Tacitus (Histor. V. 2), der uns zuerst zur Lösung des Räthsels hilft. Er schreibt: Die meisten Autoren

stimmen damit überein, dass, als einst ein Aussatz in Aegypten ausgebrochen war, welcher die Körper schändete, der König Bocchoris von dem Orakel des Ammon Hülfe gefordert und diesem Geschlecht Menschen (den Juden) in andere Länder zu wandern befohlen habe.“ Es war jene heidnisch-feindliche Erzählung, welche bei manchen Autoren der Ptolomäischen Zeit über den Grund des Auszugs der Kinder Israel aus Aegypten gefunden wird und die Josephus zumal in seiner Schrift gegen Apion mit Glück widerlegt. Auch Lysimachus, wie Josephus anführt (geg. Apion I. 34), erzählt, dass Bocchoris um einer Krankheit willen bei dem Orakel des Ammon anfragen liess, worauf dieses die Vertreibung unheiliger und gottloser Menschen befohlen habe.

Das Orakel des Ammon, welches unter Bocchoris redete, ist das redende Lamm. Der Zeus Ammon ist das heilige „Schaf“. Herodot erzählt (2. 42): „Diejenigen, welche sich an's Heiligthum des thebischen Zeus halten oder vom thebischen Kreise sind, enthalten sich sämmtlich der Schafe und opfern Ziegen. . . . Die Thebaner, wie Alle, die sich ihnen zufolge der Schafe enthalten, geben folgenden Grund von diesem Brauche an: Herakles habe durchaus den Zeus sehen wollen und dieser habe nicht gewollt, dass er ihn schaue. Endlich aber, auf langes Anhalten des Herakles, habe es Zeus so gemacht, dass er einen Widder abzog, den abgeschnittenen Kopf des Widders sich vorhielt, das Vliess desselben anthat und so sich Jenem zeigte. Seitdem machten die Aegypter das Bild des Zeus widderköpfig. . . . . Und, wie mir scheint, geben sich auch die Ammonier ihren Namen nach der Benennung desselben, da die Aegypter den Zeus amun heissen. Ihre Widder opfern die Thebaner nicht, sondern sie sind ihnen eben darum heilig. Nur an einem Tage des Jahres, bei dem Fest des Zeus (amun), schlachten sie einen einzigen Widder, ziehen ihn ab und thun damit wieder das Bild des Zeus an“ etc.

Ebenso sagt Strabo: Die Saiten und die Thebaiten ehren

das Lamm (πρόβατον Schaf). Clemens von Alexandrien wiederholt das: „die Saiten und Thebäer ehren das Schaf (πρόβατον). Andere Stellen vgl. bei Jablonski, Pantheon. (lib. II. cap. II. p. 163.)

Das Reden des Lammes oder Schafes war für das Wahrreden des Orakels des Ammon das Bild. Vielleicht lag dem Satze das hebräische Wortspiel zu Grunde denn אִמַּר hiess das Schaf und אָמַר reden.

In den Namen für Schaf wie es griechisch hiess, ἀμνός und ἄρνιον wechseln ebenso μ und ρ mit einander. Dasselbe geschah auch zwischen אמר und ἀμνός.

Ich denke sogar, dass in Ammon keine Anspielung auf חמון Gluth, sondern die Bedeutung ἀμνός enthalten ist. Herodot stellt den Ziegengott Mendes dem Widdergott Amun gegenüber. Beides sind die Lichtgötter, wenn auch mit verschiedenen Ideen. Auf die weite Symbolik für Schaf und Widder kann hier nicht eingegangen sein; zumal auch mit dem griechischen Zeus (Preller Myth. 2. 93. Διὸς κώδιον) war das Schaf verbunden.

Dies „redende Lamm“, gleichsam als Hieroglyph, ist schon im Alterthum nicht verstanden worden, wie aus Aelian (Thiergeschichte 12. 3) zu ersehen ist. Dieser erzählt „zur Zeit des Bocchoris, des gefeierten Königs, habe ein achtbeiniges, doppelgeschwänztes Lamm menschliche Stimme von sich gegeben. Es habe auch zwei Köpfe und vier Hörner gehabt.“ „Wenn, sagt er, die Ägypter so prahlen, wer kann auf sie hören? Indess haben wir die Eigenthümlichkeiten jenes Lammes erzählt, wenn sie auch fabelhaft sind.“ Aber Aelian wusste nicht, dass das redende Lamm der Ammon war und man ihn doppelt schilderte, weil er doppelt verehrt ward in Sais und in Theben, d. ist oben und unten. Das redende Lamm war die Stimme des Orakels, das in Sais und in Theben gehört ward.

An und für sich steht nun der Zusatz „Jahre 990“ mit dem redenden Lamm in keiner Verbindung. Die Erklärung desselben hing auch nicht davon ab, ob man einen Bocchoris, der vor Sabako regiert, mit Unrecht mit dem

Auszug der Kinder Israels verbunden hat; man hat ihn eben damals — wenn auch fälschlich, mit ihm verbunden. Der Zusatz der „990 Jahre“ wird aber hinzugefügt, um die Bedeutung, die man dem „redenden Lamm“ zuschrieb, zu bezeichnen. Im Manetho hat dieser Zusatz nicht gestanden. Die Version des Eusebius hat ihn nicht. Es ist die eigene Notiz dessen, der den Auszug machte, und von seiner Zeit bis zum „redenden Lamm“ 990 Jahre zählte. Vielleicht war dies, wie ich meine, Julius Africanus selbst. Wenn Apion den Auszug der Kinder Israels auf das erste Jahr der siebenten Olympiade bestimmt, so hat er dieselbe Tradition, welche den Auszug unter Bocchoris, dem Vorgänger von Sabako, annimmt. Es wäre dies das Jahr 752 v. Chr.; wenn man nun dazu die Regierungszeit des Bocchoris rechnet, so würde für das „Reden des Lammes“ oder den Beginn der Regierung des Königs das Jahr 758 genommen werden müssen. Julius Afrikanus lebte noch unter Alexander Severus, der 235 n. Chr. starb. Hat er diese Bemerkung 232 gemacht, so sind es 990 Jahre. Sie kann für die Bestimmung seines Lebens selbst wichtig werden.

Dass einmal Amun als Zeus verehrt ward, ist kein Zweifel; es kann auch sein Orakel einmal vom Vertreiben und Verfolgen Unschuldiger geredet haben. Es ist auch anderswo und in neuerer Zeit unter dem Schilde eines höheren „Lammes“ so geredet worden. Nun heute reden in Ägypten keine Lämmer mehr, sondern das donnernde Erz der Kanonen; Mumien stehen dadurch nicht auf. Nur der Geist macht lebendig.

Athene Tritogeneia.

Die Geistgeborene.

1) Die interessanteste und idealste Gottheit der Griechen ist ohne Zweifel Pallas Athene. Ihr Wesen ist eigenthümlicher und geheimnissvoller, wie das aller andern Inhaber olympischer Throne. In ihr concentrirt sich griechischer und attischer Idealismus zumal. Sonnen- und Mondgötter waren überall; Sieger über Schlangen und Löwen wurden bei allen Völkern gefeiert. Wie Achill kein so eigenthümlicher Grieche war wie Odysseus, so würde keine Gottheit dem griechischen Olymp mehr fehlen als Athene. Die Alten haben an der Identität der ägyptischen Neith mit ihr inständigst festgehalten. Man hat sogar sprachliche Aehnlichkeit finden wollen. Man konnte in der biblischen אסנת*) was Aseneth gelesen wird, dem Namen des Weibes von Joseph in Aegypten, der offenbar mit Neith componirt ist, etwa ein „Athenet" erkennen; es würde ausreichen, die griechische Meinung zu erklären, wenn man an das Abzeichen denkt, welches Neith auf den Denkmälern trägt, nämlich ein Weberschiffchen. Birch**) glaubt sogar, dass ihr Name „Weberin" bedeute. Nun ist gerade Athene die

*) 1. Mos. 41, 45. Tochter von Potiphera (Phta, Phra).

**) In der neuen Ausgabe von Wilkinson III. p. 43.

Göttin der Arbeit und des Webens insbesondere. Pausanias*) sagt, dass die Athener zuerst die Göttin unter dem Namen Ergane (die Arbeiterin) verehrten. In dem Fragment des Hermippus wird berichtet, dass Athene gleich nach ihrer Geburt in kunstreichen Geweben thätig gewesen ist.**) Freilich liegen auch dieser Kunst der Göttin tiefere Ideen zu Grunde. Es werden fernerhin noch andere Beziehungen zwischen der ägyptischen Neith und der griechischen Athene gefunden werden. Und doch ist Pallas so wenig ein egyptischer Gedanke an sich, als die Hellenen für Kinder Hams erachtet werden dürfen. Mag Neith immerhin für eine Tochter des Nil angesehen werden***), Athene trotzdem war keine Tochter Tritons, soweit dies ein historischer Flussname wäre. In Aegypten dreht sich Alles um den Nil; die Griechen hatten keinen Fluss wie diesen. Der Aegypter hasste das Meer; den Griechen war es ein gesegnetes Element. Neith ist wie eine andere Erscheinung der Isis selbst, die aus der wunderbaren Natur des Nil ihren Charakter erhalten hat. Athene ist die eigenthümlich jungfräuliche Göttin — die weder mit Hera noch mit Aphrodite Gemeinschaft hat. Sie ist einzig in ihrer Art und als Tochter des wolkensammelnden Zeus dennoch und innig mit Poseidon, dem Meere, verwandt.

2) Erst vor vier Jahren hat Robert Schneider in Wien über die Geburt der Athene eine Abhandlung publicirt, welche jedoch hauptsächlich sich der Erklärung des Bildwerks auf dem Giebel des Parthenon und anderer Bildwerke mit Einsicht und Geschmack gewidmet hat. Auf die symbolische Deutung des Mythus selbst ging er nicht ein. Athene ist nach der mythologischen Ueberlieferung — die hierin fast durchgängig eins ist — aus dem Haupte des Zeus geboren. Nur Aristokles hatte die Notiz, dass die

*) Pausanias 1. 24.

**) Vgl. Robert Schneider: Die Geburt der Athena, p. 7. (Wien 1880.)

***) Cic. de natura deorum, III. cap. 23. „Secunda Minerva orta Nilo, quam Aegyptii Saitae colunt."

Göttin in Creta geboren und dort in einer Wolke verborgen gewesen, aus welcher sie Zeus, nachdem er die Wolke zerschlagen, hervorgebracht habe. So schildert es Hesiod zuerst:

„Ihm aus dem eigenen Haupt fuhr Zeus' blauäugige Tochter
Schrecklich, umrauscht vom Gewühl, Heerführerin, nimmer bezwungen,
Herrscherin, die am Getöse sich freut und am Kampf und Entscheidung."

Dass sie aus dem Haupte völlig gerüstet entsprungen sei, soll Stesichorus zuerst gedichtet haben.

Der Hymnus an die Athene hat davon eine prächtige Schilderung. „Damals erklang der Olympos (ἐλελίζετο), die Erde hallte gewaltig (ἰάχησεν); aufrauschte das Meer mit purpurnen Wellen (ἐκινήθη), dagegen stand der Sohn Hyperions still mit den schnellen Rossen." — Pindar hat zuerst den Bericht, dass Hephaestos das Haupt des Zeus mit einem Axtschlag geöffnet habe, worauf Athene demselben entsprang mit gewaltigem Sturmruf, dass Himmel und Erde erbebten. Andere ertheilen dieses Hebeammenamt dem Hermes — oder dem Palamaon. Mehrfach wurde es dem Prometheus zugetheilt. Die Kunstwerke stimmen im im Ganzen damit überein. Bekannt ist die Schilderung in den Gemälden des Philostratus (2. 27.), die Göthe etwas condensirt mitgetheilt hat: „Sieh da, Götter und Göttinnen, höchlichst verwundert bei dem Befehl, dass nicht einmal die Nymphen im Himmel fehlen, sondern mit den Flüssen, woraus sie stammen, sich einfinden sollen. Sie erschrecken vor Athene, welche soeben in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus durch Vulcans Handwerkszeug, wie die Axt hier, ausgebrochen ist."

Merkwürdig jedenfalls ist die Darstellung des Cleanthes aus Corinth, welche dem Zeus, da er in Geburtswehen kreisst, von Poseidon den Thynnus (Thunfisch) reichen lässt.

Aber wenn auch Hesiod die erste Schilderung dieser Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus bietet — so ist doch die Dichtung davon viel älter. Sie spiegelt sich wieder in dem Namen Tritogeneia, welchen bereits Homer gebraucht, zu dessen Deutung wir vorgehen.

3) Der ganze Mythus von Athenens Geburt erläutert sich durch Erkenntniss der Bedeutung des Namens Tritogeneia. Bisher ist sie noch nicht gelungen. Zuletzt gab dies noch Robert Schneider zu. Man findet schon bei Suidas und Photius alle Meinungen in Kürze zusammengestellt, welche man über den Namen hegte. Der Artikel lautet: Tritogenes: Athena: „sei es, dass sie 1) aus Bauch 2) aus Mark (Mutter) und 3) aus dem Haupte des Zeus hervorging" (auf solche Weise sollte die Dreigeburt angedeutet sein, nun ist aber überall nur vom Haupte die Rede) — „oder dass sie beim Triton, dem Flusse Lybiens geboren sei" (aber wie sollte die Göttin von einem Fluss, der vorbei floss und nicht von ihrem Vater benannt sein. Flussgötter werden vom Fluss benannt. Athene war kein Flussgott); — oder dass sie die Dritte nach Apollo und Artemis geboren sei" (eine ähnliche Meinung hatte Gottfried Herrmann angenommen, als dritte Göttin neben Zeus und Hera — aber ebensogut könnte sie die vierte oder fünfte genannt werden); „oder dass Triton bei den Athamanen der Kopf bedeute" (was aber sonst gar nicht vorkommt. Die Vermuthung muss den Grammatikern nicht leicht geworden sein, Athene, die hellenische Göttin, gerade von den rohen Völkern der Athamanen hergeleitet zu sehen. Andere haben Trito für cretisch gehalten, wegen Zusammenhang des Zeus mit der Insel); „oder von dem Worte *Τρεῖν* (sich scheuen, sich behüten)." Während nun bedeutende neuere Mythologen, wie Göttling, K. O. Müller, Preller, Creuzer, Welcker, Gerhard u. A., den Namen vom See Tritonis ableiten, ist Brzoska sogar so weit gegangen, sich an die Bedeutung von *Τρεῖς* anzuschliessen. Eine Befriedigung haben alle die Deutungsversuche nicht gewährt. Der Name ist älter als Alles, was wir von griechischer Dichtung übrig haben. Er ist der Hauptname der Athene im doppelten Sinne des Wortes. Es steckt etwas von uralter Philosophie des hellenischen Geistes darin. Wie wäre auch ohnedies eine solche ideale — mehr als alle geistige Gottheit wie Athene möglich gewesen! — dass sie

eben aus dem Haupte des Zeus entspringt — lehrt, dass sie nicht an die sinnlich-greiflichen Elemente, wie die andern Götter an Wasser, Feuer, Erde, gebannt ist. Sie verhält sich, um mit einer neuen Erläuterung des Namens zu beginnen, zu den andern Göttern, wie Geist zur Natur, wie Wind zu Wasser und Fluth.

4) Zeus ist der oberste aller Götter. Auf aller Natur liegt des Himmels Aether, den er abbildet. Was Homer vom Olymp sagt (Od. 6, 44.): „Helle breitet sich wolkenlos und weisser Glanz umfliesst ihn“, gilt von ihm selbst. Aus seiner Atmosphäre brechen daher die Blitze — er ist der „wolkenversammelnde Zeus“. Er ist der obere Aether, wie Poseidon das Meer.

Aus seinem Haupt war Athene geboren, von ihm allein, ohne Mutter; die Dichtung, die dies spricht, will damit eine sinnliche Gemeinschaft entfernt haben. Apollo, die sinnliche Sonne, wird von einem Weibe in der Gemeinschaft der Lust geboren. Athene hat keine Mutter, sie wird nicht wie Menschen geboren, sie geht unbefleckt von lustvollem Verkehr aus dem Haupt hervor. Haupt drückte so viel wie Wesen aus; es war das Bild der Ganzheit des Menschen. Es ist Gewohnheit, im Homer für die Person „das liebe Haupt“ zu sagen, wie Achill den Patroklus nennt. Athene, aus dem Haupt des Zeus geboren, drückte die Erbschaft seiner Natur aus. Sie kann nicht aus Wasser und vom Wasser benannt sein, wenn sie seine alleinige Tochter ist. Es kann nichts von Feuer an ihr sein — wie an Sonne und Mond.

Man kann schon an sich schliessen, dass, wenn sie aus dem Haupt geboren ist und doch Tritogeneia heisst, dies Trito durch die Art ihrer Geburt erklärt werden müsse. Das Gefühl der Grammatiker, welche von einer Bedeutung „Haupt“ erzählten, war auf richtigem Weg — aber „Haupt“ an sich war nicht das Wesentliche, worauf es bei der Geburt der Athene ankam. Das, was im Haupt zu sitzen pflegt, was das Wesen des Menschen ausmacht, der Geist, kann allein gemeint sein. Dass Athene aus dem Geist

ihres Vaters geboren ist — nicht aus seinem sinnlichen Element, dass sie eine blosse Geistesgeburt sei, ungemischt und unbefleckt — das muss die Bedeutung von Tritogeneia sein.

Dies müsste man annehmen, auch wenn man nicht im Stande wäre, das gleichsam apagogisch zu beweisen.

Aus diesem Grunde ist sie aus der metis des metieta Zeus geboren, aus der Einsicht des verstandvollen Vaters. Sie trägt den Namen Pronoia und ist der eigentliche „Nus (νοῦς) Sinn“ selbst.

Es ist vortrefflich, wenn Preller sagte „dass metis (μῆτις) zugleich den schwebenden Hauch der Luft wie den sinnenden Geist bedeutet“. Die Ausdrücke für Wind, bewegte Luft, Sturm haben überall auch zu den idealen Namen von Geist geführt.

Der hebräische Ausdruck ruach wird für Sturm und Sturm und Wind gebraucht (Genesis 8, 1, Jesaias 7, 2 etc.) und ist dann doch die Bezeichnung des Geistes in jeglicher Bedeutung. Ruach hakodesch ist der heilige Geist. Classisch dafür ist, was Johannes 3. 8 geschrieben steht: „Der Wind (πνεῦμα) weht, wo er will, und du hörest seine Stimme, aber du weisst nicht, woher er weht und wohin er geht! Also ist ein Jeglicher, der aus dem Geist (πνεῦμα) geboren ist.“ So entspricht das griechische ἄνεμος der Wind dem lateinischen animus Geist und Seele. Ebenso stellt Curtius zusammen uzana exspiro, und procella, altn. önd Seele, Leben.

Aehnlich ist der deutsche „Geist“ gebildet. J. Grimm sagt in der Mythologie (p. 430.) „wie von spirare spiritus ist unser Geist von dem alten Stamm gisan (flari, impetu ferri) herzuleiten; altnordisch bedeutet gustr Wind und ein Zwerg heisst gustr“. Es haben noch andere Zwerge, die Elben, Geister, Gespenster, den Namen von Winden. Ein deutscher Hausgeist heisst Blaseler. Bei den nordischen Schiffern wird ein hohl sausender Wind „Geist“ genannt.

Wir werden dasselbe Sprachgesetz noch mehrfach betrachten können; auch die Namen der Göttin lassen sich

so verstehen. Der berühmte italische Namen Minerva (etrusk. Menerfa, menrfa) hängt ohne Zweifel mit mens (sanskrit. man denken) μένος zusammen. Es ist ein weiter Stamm, in welchem sich denken, sinnen, erinnern zusammen finden. Und schon im menos liegt auch der stürmische, vordringende Geist —; es fehlt auch nicht die Nebenbedeutung der heftigen, gewaltigen Bewegung, wie sie sich in μαίνομαι, dem Wüthen zeigt, so dass vom Stürmen des Meeres gesagt wird: μαίνεται ὁ χειμών — wie χειμών selbst Sturm und bewegter Sinn, Wahnsinn darstellt, aber ebenso vom stürmischen Kampf der Schlacht — wie von der Begeisterung (mantis, Seher, Dichter). In der That ist der Begriff der Musen und der Μνημοσύνη (Gedächtniss) verwandt, weshalb auch in ihren Tempeln sich deren Bilder vorfanden.

5) Athene ist, was der Name Minerva ausdrückt. Sie ist ganz die Tochter ihres Vaters, nur in höherer geistiger Idee. Sie ist bewegte Luft, Wind, Sturm — und Geist zugleich. In ihren Culten und Sagen tritt Beides heraus. Es ist eines nicht vom Andern zu trennen. In ihr ist alles Begeisterung — und in ihrem Stürmen und Wehen ist Segen. Sie stürmt nur gegen das Böse. Sie ist nur das ungethüme Feuer, wenn sie streitet, so gegen die Feinde der Götter und Griechen. Sie ist der günstige Wind (Od. 15. 34.), der niederwerfende Sturm, der sinnende Geist. Sie kommt „wie das Wehen des Windes" auf die Phäaken-Insel zu Nausikaa. Sie ist das entschiedene Gegenstück des Ares, des wilden — blindwüthenden Kriegsgottes — als die verständige, strategische Kriegsmeisterin, die alle Grausamkeit hasst. Sehr lehrreich dafür ist die Geschichte des Tydeus. Dieser, ein gewaltiger Held, war ihr Liebling, und sie hatte ihm Unsterblichkeit zugesagt. Er hätte sie vor Theben brauchen können, denn Menalippus hatte ihm die tödtliche Wunde beigebracht. Nun ward Menalippus von Amphiaraos erschlagen; dem halbtodten Tydeus bringt Amphiaraos den Kopf des Gefallenen; da zerschlug dieser in kannibalischer Wuth den Kopf des Feindes und

trank sein Gehirn. Da wandte sich Athene schaudernd von ihm ab, und er musste sterben. — Sie überwand im Gigantenkampf zumal den Enkelados, der nur ein anderer Namen für Typhon selbst gewesen zu sein scheint, — den Zeus nach anderer Sage überwand — aber Vater und Tochter haben dieselben Feinde. Enkelados heisst „gewaltiges Lärmen“, wie Typhon ein Drache mit hundert Stimmen war; Athene, das begeisterte Brausen, überwindet das elementare Gelärm.

Noch schöner tritt das hervor in ihrem Namen Pallas. Es schlösse keine Belehrung ein, die alte Erklärung von pallein schwingen, die Lanze schwingen, anzunehmen. Der Gigant Pallas hiess auch so und schwang keine; Pallas hängt zusammen mit pello, pellere treiben, antreiben, forttreiben — aber zumal mit dem Wort, das daraus gebildet ist, „πόλεμος“ der Krieg. Zu diesem Stamm gehört denn auch Palamaon, von welchem es heisst, dass er durch den Axtschlag die Geburt der Athene erleichtert, gleichsam Pelomaon, der die Pelekys, die Axt, schwingt. Der geistige Polemos der Athene warf die rohe Gewalt des Giganten nieder. Auch der Krieg ist ein Sturm, der Wolken und Wetter treibt, aber die Impulse der Tochter des Zeus waren andere als die des Feindes. Es war ein Sieg des Geisteskampfes über Ossa und Oeta, die Bergmassen, welche die Giganten sich häuften.

Sehr interessant ist dafür das Gegenstück, welches die Sage bei Diodor (III. 70.) von einem furchtbaren Drachen giebt, der Aegis hiess; der zuerst in Phrygien sich erhoben, über den Taurus gekommen, Alles in Flammen gesetzt — dann rückkehrend Phönicien, den Libanon, über Egypten bis nach Lybien verwüstet habe und endlich bei den Keraunіern von Athena besiegt worden sei. Es ist die Schilderung eines Erdbebens in der Gestalt eines Drachen. Es war Aegis, die Tochter der Erde, gewesen, darum sei auch die Mutter über den Tod des Thieres erbittert worden und habe die Giganten gegen die Götter erweckt. Athena habe sich aus der Haut des Thieres die Aegis gemacht, nicht blos

aber zum Schutz, „sondern auch des Andenkens und des gerechten Ruhmes willen.“ Athena wäre so gleichsam die gute Aegis geworden. Man hatte auf sie ein ähnliches Gleichniss, wie es in der Sage des Herakles erscheint, übertragen. Wie Jener durch das Fell des erschlagenen nemeischen Löwen gleichsam der gute Löwe geworden ist! Also hätte sie auch den Namen Pallas von ihrem Siege über einen Pallas davon getragen, wie Herakles seinen Namen und Ruhm von dem Sieg hat, den er über die Hera davontrug.

Aber der Name der Aegis, welcher dem Zeus und zumal der Athene eigen war — und von der sie den Namen Aegiochos erhalten hatte — ist noch lehrreicher. In der That drückt er den Sturmschild des Zeus und der Athene aus. Denn Athene ist der siegende wohlthätige Sturm; das offenbart sie grade als ägishaltende Göttin. Aegis bedeutet nichts als Sturm. Schon Hesychius führt den Aeschylus an, der Aegides Stürme nennt. Etwas Anderes meint auch Virgil nicht (Aen. 8. 353.), wenn er den Zeus die schwarze Aegis schütteln lässt, einen Regen zu bringen, wozu Servius bemerkt: in der That haben die griechischen Dichter Wirbelwind und Stürme Kataegidas genannt, weil ihre Bewegung die Wetter herbeiführen; *αἴξ, αἰγός* heisst auch die Ziege. Ich möchte aufmerksam machen, dass das hebräische עז, welches sprachlich verwandt ist, Ziege bedeutet, während עז Kraft und Stärke in geistiger Beziehung darstellt. Die Ziege, der Bock (צעיר העזים Daniel 8.) scheint seinen Namen von der Kraft des Hornes zu haben. Der Ziegenbock kam bei Daniel so schnell gegen den Widder, dass er den Boden kaum berührte. Athene, die ägishaltende, war die stürmende Luft gegen den Feind — aber mehr noch die geistige Kraft, welche wilde und schwere Massen der Natur überwältigt.

Wir können hier noch nicht die weiteren Beziehungen des Cultus der Pallas Athene in Bezug auf die Städte und Stämme der Hellenen in Betracht ziehen. Es reicht aus, das richtige, wenn auch nüchterne Wort Diodors zu citiren,

„wie sie in ihrer ganzen Lebenszeit die Jungfrauschaft erwählt, durch Weisheit geglänzt und die meisten Künste erfunden habe — überaus sinnvoll überall.“ Sie war in der That das Ideal, zumal der attischen Hellenen; sie ist nicht blos Ergane, die Meisterin weiblicher Künste — sie ist die rathende Weisheit des Staatsmannes — die Hüterin der Städte (polias), sie ist die schützende Göttin gegen rauhe Kriegslust — was geistigen Genuss bereitet —; wie die Luft, die man leiblich athmet, ist sie der Geist in allem hellenischen Streben. Wir heben hier wieder einen ihrer Namen hervor, den sie als gesundheitgebender Genius trägt, Hygiea. Pausanias erzählt (1. 23.) aus Athen: „nahe bei Diitrephes stehen, um die unbekannteren Bilder, die ich nicht erwähnen will, zu übergehen, Götterbilder der Hygiea, welche die Athener eine Tochter des Asklepios nannten, und der Athene, welche auch den Beinamen Hygiea führt.“ Plutarch erzählt im Leben des Perikles (Kap. 13.): „Der fleissigste Arbeiter unter den Künstlern an den Propyläen war durch einen Fehltritt von der Höhe herabgefallen und lag nun von den Ärzten aufgegeben elend darnieder. In seinem Leiden hierüber erschien dem Pericles die Göttin im Traume und verordnete ein Mittel, mit dessen Hilfe er den Mann schnell und leicht herstellte. Zum Andenken stiftete er auch das eherne Bild der Athene Hygiea. Auf der Burg neben dem Altare, der wie man sagt, früher schon da war.“ Wie kam nun Athene zum Beiwort der Heilgöttin? Es lässt sich das aus der Bedeutung erklären, in welcher sie sowohl Anemos (Wind) und Anima (Seele) vorstellte. Sie war es, welche der Schlangen Feind war, denn Herakles ist auch nur ihr menschliches Abbild —, sie war es, welche die Feinde des Regens und der Cultur, denn das waren Schlangen und Giganten, besiegte. Die Lichtgötter waren überall Culturgötter. Keiner mehr als Athene selbst. Aber dass sie eine Hygiea heisst, kann nur daher erklärt werden, dass sie eine Tritogeneia, eine aus dem Geist geborene Göttin war. Sie war der frische gesunde Windhauch, der den Sumpf verbessert und die dicke Luft aufhebt. Die Tempel des Asklepios lagen

deshalb auf Hügeln, wo gesunde Luft wehte.*) Daher sagte auch ein Sidonier zu Pausanias, es sei Asklepios nichts anderes, als die zur Gesundheit dienliche Luft.

Auch Herakles trocknete die Sümpfe aus. Die Aegis bedeutete gesunden Wind. Wo sie war, konnten Sümpfe und üble Ausdünstungen nicht bleiben. Sie war überall leiblich und geistig ein climatischer Kurort. So verstand es der Hellene und der Athener zumal.

In Methone (Messenien) war ein Tempel der Athene Anemotis: „Diomedes erzählt Pausanias (4., 35.) soll die Bildsäule geweiht und der Göttin den Namen gegeben haben. Es richteten nämlich einmal die Winde, welche heftig und zu Unzeit stürmten, grossen Schaden im Lande an; da betete Diomedes zu Athene, und von der Zeit an fügten die Winde ihrem Lande keinen Schaden mehr zu.“ Nicht ohne Grund kann aber grade Athene eine solche Macht über die Winde zugetraut worden sein.

Allerdings hat Athene im Cultus und der Mythe der Hellenen Beziehungen zu Hermes, zu Prometheus, zu Hephaestos — von denen noch ein Wort gesagt sein wird — aber näher sind nach unserer Beobachtung diejenigen, welche zu Poseidon dem Meergott bestehen.**) Wenn Athene selber den Anemos, den Wind vorstellt, wie natürlich ist sie für die Griechen zumal mit dem Meer verbunden. Es ist darum kein Wunder, wenn Pausanias (v. 30) neben einem Altar des Poseidon Hippios auch einen der Athena Hippia erwähnt, der günstige Wind ist für die Schiffe, deren Symbol das Ross ist, von solcher Bedeutung wie das Meer selbst.

Es fehlte auch die Auffassung nicht, nach welcher Athene die Tochter des Poseidon von einer Tochter des Okeanos gewesen ist. Den Wind als Kind des Wassers zu denken ist natürlich. Es erklärt sich daraus, das auf Bildern der Geburt Athenes Poseidon und Amphitrite zugegen sind, — und dass Poseidon dem Zeus, da er mit der

*) Vgl. meinen Esmun p. 2. 3.
**) Cfr. C. O. Müller: Pallas (Ersch u. Gruber III. 10. 103).

Geburt der Tritogeneia kreiste — ihm einen Fisch wie zur erlösenden Hülfe reicht; wenn Sturm und Wind geboren werden, stehen des Meeres Wellen Gevatter. Besonders tiefsinnig wird dadurch der Wettkampf Poseidons und Athene's um Athen selbst. Freilich tritt hier dem Poseidon gegenüber nicht der wirbelnde Wind — sondern der sinnende Nus. Es ehrt nicht blos die Athener, dass sie sich für den Nus, den Verstand, entschieden haben, sondern gereichte auch zu ihrem Glücke. Die Flotten sind untergegangen; Seemächte fallen, wie Carthago, aber die ideale Schöpferkraft Athenas hat den Ruhm Athens bewahrt. Schiffe zerbrechen, der Geist wirkt für die Unsterblichkeit.

Nicht völlig traf es zu, wenn etwa die Stoiker Athene als das Symbol der Luft erklärten, nicht genau war es, wenn Macrobius die Göttin die höchste Spitze des Aethers nannte (summum aetheris cacumen), oder wenn bei Izetzes von ihr als „Breite der Luft" (εὖρος ἀέρος), etwa Luftkreis, geredet wird — aber nahe kommt es doch. Sie ist die bewegte Tochter des Aethers und die begeisterte Idee griechischer Thätigkeit.

6) In „Trito" muss diese Bedeutung des Geistes und Windes gelegen haben. Es bezeugt dies die wunderliche Sage der Tritopatores. Demon bei Suidas sagt: Dieselben seien Winde; Phanodemos bemerkt, dass die Athener ihnen opfern und wegen Wiedergeburt (γένεσις) zu ihnen beten. In einem orphischen Gedicht heissen sie die Thürhüter und Wächter der Winde. Bei Hesychius heisst es noch deutlicher: Tritopatores seien Winde, die von Himmel und Erde entstanden und die Führer der Schöpfung sind (gleich den רוח מרחפת im Anfang der Genesis, dem Geist, Hauch, Wesen — das über dem Wasser schwebt).

Wie die Tritopatores zu erklären sind, herrscht überall Zweifel. Lobeck*) sagt: „Viele haben es angegriffen, vollendet Niemand." Er hat es auch nicht gethan. Vielleicht wäre es ihm lieb gewesen, dafür ein Protopateres oder

*) Aglaophamus p. 760.

Britopateres zu lesen, aber das war doch unmöglich und woher sollte es kommen, dass man sie für Winde erklärt? Besonders wichtig war, dass die Athener, das Volk der Tritogeneia, allein den Tritopatores wegen Wiedergeburt opferten. Lobeck führt mehrere Meinungen an, nach welchen man die Winde als die Urheber des Lebens ansah (*αὖραι ζωογόνοι, πνοιαὶ ψυχοτρόφοι*), aber woher anders konnte diese Ansicht entstehen, als dass eben Wind und Geist demselben Worte angehörten, und dass man im Geiste — das Lebengebende fand. Es wurde eben der Anemos zur Anima. Es war die Vorstellung der Seele wie von einem Windeshauch. „Wie ein sanftes, leises Sausen zog es daher — und darin war der Herr", so lautet es in der Schrift. Es wird erzählt, dass nach der deukalionischen Flut Prometheus und Athene, die Meister des Geistes, Menschen gemacht und die Winde (*ἀνέμους*) ihnen die Seele einblasen liessen. Wenn nun gerade in Athen die Tritopatores verehrt wurden und darum, weil sie Helfer der Schöpfung waren, wegen Wiedergeburt Opfer erhielten, konnte dies nicht ohne Bezug auf die Geburt der Tritogeneia selbst gegeschehen sein. Sie war ein Geisteskind, wie jene Geistesväter. Alle, deren Väter die Tritopatores waren, mussten so Tritogeneis werden. Es kann sich hier so wenig wie bei Athene im Worte Trito um eine Dreizahl handeln. Es zwingt der Inhalt der Mythe, selbst in dem „Trito", eine Grundbedeutung von Animos und Anima vorzunehmen. Man hat die Tritopatoren mit den Centimanen identificirt, welche die Helfer des Zeus im Kampf gegen die Titanen gewesen. Man nennt sie Kottos, Briareus und Gyges. Schon der Name des Briareus führt auf den besprochenen Gedanken, denn er ist nur der Beiname (*βριαρός* stark) von dem eigentlichen Namen, der Aegeon lautet und dieselbe Ableitung wie Aegis vom Winde hat. Man greift also nicht fehl, wenn man auch sie als Windgeister und Geistesmächte ansieht, welche die stürmenden Elementarmassen der Titanen so bewältigen, wie Athene die Giganten und Typhon.

7) Ein Kämpfer gegen die Giganten war auch Triton, der sie durch sein Blasen auf der Trompete erschreckte. Die Trompete ist sein stehendes Kennzeichen. Was er thut, bedeutet sein Name: nämlich Blasen des Windes. Er ist kein Wassergott, sondern ein Windgott. Er stellt den blasenden Sturm auf den Wellen dar. Er ist nicht vom Meer getrennt, wie das Rauschen des Windes ihm nicht fehlt. Daher ist er auf dem Windethurm in Athen blasend dargestellt. Deutlich erkennt man dies aus dem Wettkampf mit Misineus, der ein Sohn des Aeolus war, des Windgottes, welcher Triton herausgefordert hatte und gegen Triton unterlag. Mit seiner Trompete kann man das hebräische Trua, als Blasinstrument, vergleichen. Italienisch ist tromba die Trompete, was anderseitig als Wirbelwind und Wasserhose vorkommt.*)

In Aegypten ist davon ein Beispiel. Dort ist Typhon das Bild des Meeres; Plutarch sagt: „Die Einwohner von Busiris und Lykopolis bedienen sich durchaus nicht der Trompeten, weil ihr Ton dem Eselgeschrei ähnelt.“ (De Is. u. Os., Kap. 30.) Auch Aelian wiederholt das und setzt noch die Einwohner des ägyptischen Abydus dazu. (Thierg. 10, 28.) Die Aegyter hassten den Esel, weil er wie das Meer trompetete. Schreien und trompeten wie Esel hiess oncare, *ὀγκᾶσθαι*. Von demselben mögen die Städte Onchestus und Onchesmios den Namen haben, das eine an einem See, das andere ein Hafen. Im ersten hat Poseidon einen Tempel, im letzteren nannte man einen Wind Onchesmios — doch sicher nicht allein von der Stadt, sondern auch von seinem Tönen und Heulen.

Man kann sich daraus erklären, dass der Beiname Onka oder Onga, den Athene trug, aus dem Aegyptischen hergeleitet ward; Andere wollen ihn aus dem Phönicischen erklären (etwa אנק אנח stöhnen, tönen). Jedenfalls sind die Hypothesen von Movers wenig zutreffend. Athene trug auch sonst den Namen Salpinx, Trompete. Pausanias er-

*) Diez, Etymolog. Wörterbuch p. 356.

zählt (2. 21), dass Hegeleos das Heiligthum der Athene Salpinx in Argus gegründet habe. An sich hielt man die Salpinx für eine lydische Erfindung — aber ein Tyrsenus, ein Vater Hegeleos, habe sie zuerst gebraucht, und darum habe der Sohn der Athene einen Tempel gewidmet, was nur zu verstehen ist, wenn man an die Trompete des Sturmes und des Krieges denkt.

Triton gilt für einen Sohn des Poseidon und der Amphitrite. Diese selbst ist wieder eine Tochter des Nereus, welcher als Triton dargestellt wird. Auch Amphitrite kann nur gedeutet werden als Umrauschend, Umbrausend; in ihr wird also der Sturm als Gattin des Meeres dargestellt, wie er sonst der Sohn desselben heisst. Man würde dabei an die Bildung der deutschen Windsbraut erinnert werden. Aber ich weiche in seiner Erklärung von der Jakob Grimm's (Myth. 598.) völlig ab. Es ist unklar, wie der Wind selbst soll venti conjux heissen; wenn er Meeresbraut hiesse, gäbe es einen schönen Sinn. Vielmehr ist das, was Grimm für Verderbniss hielt, gerade das Richtige; aus Windsprauss, Windsprauch, vor Allem aus Winds prut, Windisprut hat man missverständlich und poetisch spielend eine Windsbraut gemacht. Nicht an Braut ist gedacht, sondern an Braus; man hat in Windis prut das s vom p getrennt: es muss heissen Windi- sprut. In sprut ist das spirare, der spiritus, das Brausen und Wehen zu verstehen; die Poeten haben ein Verlobungsfest besungen, was nicht vorhanden war.

Pausanias erzählt von der achäischen Stadt Tritaea, dass sie von einer Frau gleichen Namens gegründet sei, welche eine Tochter Tritons und eine Priesterin der Athene gewesen sei.

8) Die altindischen Traditionen rühmen in Liedern und Sagen den Trita. Alles was wir von ihm wissen, erinnert an die Tritogeneia. Auch wenn es nicht möglich wäre, Trita sprachlich zu erklären, so würde man gleichfalls schliessen müssen, dass er nichts anderes bedeute, als jene: Wind und Geist. Trita ist ein Sohn der Gewässer;

sein Vater heisst Aptja (aqua) — wie Athene und Triton Kinder des Meeres heissen.

Er ist eine Erscheinung des Indra selbst, des Himmels, gleichsam des indischen Zeus, zu dem er sich verhält, wie die Tritogeneia zu ihrem Vater.

Wie Athene die Drachen der Unfruchtbarkeit und Oede bekämpft, so ist Trita als Sieger über Vritra, der die Wolken zurückhält, den Regen zurücktreibt, die Erde verschmachten lässt. Vritra ist gleichsam die lernäische Hydra. Im Rigveda (II. 4.) heisst es: „Ich singe dem Opfer; durch ihre Macht hat Trita zerrissen die Glieder von Vritra. Die Marutas und Vata (ventus), die Windgötter sind seine Freunde und Helfer.“ „Möge er seine Kraft verdoppeln, heisst es in einer andern Hymne, und mit eisernem Finger durchbohren diesen Eber“ (nämlich Vritra).

Eben als Sieger über die Oede und Unfruchtbarkeit ist er der Geber der Gesundheit, wie die Tritogeneia, welche auch Hygiea ist.*) Er ist berufen, heisst es im Atharvaveda, Krankheit unter den Menschen aufzuheben. Er giebt langes Leben; alles Uebel wird durch ihn beschwichtigt.

Wie Indra trinkt er den Soma zum Heil der Menschen. Von Soma, dem persischen Hom, habe ich schon anderswo entwickelt**), dass es das „Leben“ bedeutet. Er ist ein „Lebengeber“ des Soma, wie dies von den Tritopatores ausgesagt war. Vom Geist kommt Leben. Die Vergleichung des vedischen Trita mit dem Thrita und Thraetono der Avesta der Parsen ist schon längst gezogen***), doch nicht eben nach den Gesichtspunkten, die hier berührt werden.

In Thrita und Thraetono sind dieselben Gedanken nach verschiedenen Traditionen ausgedrückt. Thrita war der Sohn des Athwya (die zendische Form für Aptja, Wasser). Er war, heisst es, unter den siegreichen Menschen

*) M. Haug, Essays ed. West, p. 277, 278.
**) Vgl. meine Symbolik des Bluts (1882) p. 57.
***) Cf. Kaegi, der Rigveda (1881) p. 167.

der Siegreichste. Er erschlug die Schlange Dahaka. Derselbe Sieg über die Schlange Dahaka wird Thraetono zugeschrieben. Thrita hat einen Sohn Kereçaspa, welcher wie Herakles die Hydra, die Schlange Sruvara überwältigt und einen Vogel tödtet, der den Regen aufhielt.

Thrita heisst es im Avesta (ed. Spiegel 1. 255.) war der erste der Menschen der Heilkundigen; ebenso heisst es in Khorda Avesta (ed. Spiegel 3. 136.): „Den Fravaschi des reinen Thraetono, des Sohnes Athwya, preisen wir zum Widerstand gegen Krankheit, Fieberhitze, Unreinigkeit, kaltes Fieber und was angethan ist zum Widerstand gegen die Pein, die von der Schlange verursacht ist."

Kereçaçpa — und auch sein Vater werden Neremanao, später Neriman genannt, was wie Nereus vom alten nira (Wasser) zu erklären ist, gerade etwa wie das vedische Trita am Wasser bleibend bedeutet und dem Begriff des Trita als des Windes wohl entspricht.

Wir haben oben von dem Kampf eine Notiz gegeben, in welchem Triton mit einem Sohn des Aeolus ringen musste. Auch von dem Sohn des Thrita geht die Sage, dass der Wind des Himmels mit ihm sich mass, wer stärker sei von ihnen, und der Thrita'ssohn siegte.*)

Die spätere persische Sage nennt durch eine lautliche Verschiebung den Thraetono Frêdun, Feridun. Was eine Naturbeschreibung war, wird nun ein historisches Bild. Aus der Schlange Dahaka wird der Schlangenkönig und Tyrann Dahak, Sohak. Wie jenen Thraetono, übermannt diesen Frêdun. Statt der Unfruchtbarkeit der Erde, welche der vedische und iranische Trita bekämpften, wird Frêdun, Feridun, der Sieger über sociale Knechtschaft.

Die neuere Sage setzt hinzu, dass Feridun drei Söhne hatte: Selm, Tur, Eraj (Jredsch), denen er sein Reich vertheilte. Man wollte darin Iran, Turan und Arabien verstanden haben. Es sah wie ein schönes historisches Bild aus, dass Selm und Tur sich gegen Eraj verschworen

*) Spiegel Avesta III. Einleit. XIX.

und ihn tödteten, wie Arabien und Turan die Feinde Irans gewesen sind.

Aber Feridun ist doch nur das Abbild von Thraetano. Er ist aus der mythologischen in die historische Sage übernommen worden. Das ist auch mit seinen drei Söhnen der Fall.

Man wird bei ihren Geschichten an die indische Sage der drei Brüder erinnert, wo Ecata und Dvita ihren Bruder Trita in den Brunnen werfen, aus dem er erst durch Vrihaspati befreit wird*). Die Namen drücken hier Eins, Zwei und Drei aus. Die spätere Legende hat Trita als Drei verstanden und so humoristisch genug, die ersten beiden Brüder, die zusammen auch drei machen, Eins und Zwei genannt.

Ebenso denke man an die drei Brüder der nordischen Sage, wobei Hamdi und Sorli auch den dritten Erp getödtet haben. Moses von Chorene hat die armenische Erzählung, nach welcher von drei Brüdern Zeruan, Titan und Japetos die beiden Letzten den Ersten (etwa Uranus) befeindeten. (ed. Florival 1. 31.)

Weil aber Feriduns Geschichte aus dem Geschichtlichen in das Mythologische übertragen werden muss, um völlig verstanden zu werden — so wird man auch Selm, Tur und Eraj aus dem Naturbild zu erklären haben, obschon die persisch-historische Legende sie an ihre Spitze stellt. Die Söhne Thraetonos oder Feriduns — sind Kinder des heilkundigen Arztes, der gesunden Luftströmung. Wenn sie rebellich sind, so heisst das, dass sie das Gegentheil werden von dem, was Thrita hervorbringen will, nämlich gesunde Luft und gedeihliches Wachsthum. An sich ist auch der vedische Trita ein Freund und Gönner des Feuers — denn er facht es an — und ein Freund der Gewässer, die er im Fluss erhält. Feinde werden sie, wenn sich das Wasser in einen ungesunden Sumpf, das Feuer in ausdörrende Hitze, die keinen Luftzug hat, verwandelt. In welchen Zeiten die

*) Cf. Langlois Rigveda p. 104.

Namen der Söhne Feriduns entstanden sind, ist zweifelhaft — aber sie lassen sich sprachvergleichend, zumal aus den westlichen Sprachen erläutern. Ich vergleiche mit Selm das griechische *Τέλμα* Sumpf, Schlamm — mit Tur oder Tuz, Toz das lat. torreo, torris, sanskrit tarch, griechisch *τέρσομαι*, dörren; die beiden Brüder Sumpf und Dürre tödten den dritten Bruder Eraj, mit welchem ich *ἀήρ*, aura die Luft vergleiche. Sumpf und Dürre vergiften die Luft. Eraj ging unter und erst Minocehr (Manucithra, Manocehr) tödtete die bösen Brüder und herrschte an ihrer Stelle. Er ist sicher aus mino Geist benannt, welches dem griechischen *μένος*, der lateinischen Minerva entspricht.

9) Ich habe versucht, apagogisch den Beweis zu führen, dass in Tritogeneia — Trito den Geist — aber auch das Windeswehen — wie Ruach und pneuma, einschliesslich bedeuten muss. Es kommt nun darauf an, dies sprachlich zu bestätigen.

Man hat in den sprachvergleichenden Studien den Uebergang der P-laute an die Tr-aute und umgekehrt nicht hinreichend beachtet. Die obige Sage giebt uns davon den Beweis. Aus Thrita, Trita wird Feridun, also t ist gleich f; ebenso ist Aptja das Wasser zu Athwya geworden, also p = t, aber alle Sprachen stellen davon Beispiele dar.

Sanskrit: uttama ist optimus der Beste. Sanskrit dhuma ist lat. fumus. Hebräisch טהר rein ist lat. purus. Chald. פום Mund ist griech. *στόμα*. Das alte Theben ist neugriechisch Fibae; aus alt Theodorus haben die Russen Feodor gemacht. Ueber die zumal äolische Gemeinschaft von *ϑ* = *φ* hat Curtius*) eine Reihe treffender Bemerkungen, wie von *φήρ* = *ϑήρ*, *φρόνος* = *ϑρόνος*, *φλίβω* und *ϑλίβω*, *φλάω* und *ϑλάω*, was schon früher mit einander verglichen wurde. So vergleicht er (p. 182) Sanscrit dih mit lat. fingo. Interessant ist dazuzufügen *πέντε* = *πεμπε* fünf.

*) Grundzüge der Griech. Etymologie p. 484. Cf. p. 182, 257, 275, 697 etc.

Die Creter sagten statt τέσσαρες vier πίσυρες. Aus ταώς Pfau, wurde pavo. Die Aeolier sagten statt αὐχένα αὐφένα.

Curtius spricht noch davon, dass Sp. „einigemale“ mit στ in Beziehungen steht — aber es ist das häufig genug. Es steht σπόλη = στόλη, es gleichen sich στάχυς und spica, σπουδή und studium; spatium = στάδιον.

Man muss spolio mit stehlen, spissus mit dicht, spuo mit πτύω, specto mit θεάομα vergleichen.

Ich führe diese Beispiele nur an, um trit in Trito und Trita zu erklären. Es ist nichts als ein Sprit, spiritus von spiro. Tritogeneia ist eine spiritogeneia, Geistgeborene. — Amphitrite eine Windsbraut von spirare, Wehen.

Dass der Sibilant von spiritus in Trita fehlt, darf nicht auffallen. Es ist nichts Häufigeres als dieses Weglassen oder Annehmen eines Sibilanten. Man vergleiche σμίλαξ und μίλαξ, σμύρνα und μύρρα, σκεδάζω und κεδάζω, σμάραγδος und μάραγδος. Die Aeolier sagten für σπίζα = πίζα, für σφῦρα παῖρα. Festus citirt aus alten lateinischen Formen: stlites = lites, stlocus = locus.

Spirare hat durchgehend die Bedeutung, welche wir in Trito voraussehen: Blasen, wehen, hauchen. Spiritus ist der Hauch und Geist im rechten Sinne des Wortes. Sanctus spiritus war der heilige Geist.

Es ist interessant, seine Form in der schönsten Gestalt des hellenischen Alterthums wiederzufinden.

Tritogeneia ist der eigentliche Name Athenes. Im Haupte sitzt der Geist; aus dem Geiste ist sie geboren. Dadurch schafft und begeistert sie.

Die Geburt der Athene unterscheidet sich von der Geburt der Helena, die aus dem Ei der Leda geboren ist.

Sie ist aber von keinem Weibe erzeugt. Wenn einige Münzen*) genannt werden, auf welchen ein Schwan gesehen wird, während auf der Kehrseite ein Pallaskopf sich

*) L. Stephani's Erklärung der bei Kertsch gefundenen Gegenstände p. 101.

findet, so mag dies auf die kriegerische Natur des Vogels hindeuten.

Es ist ein mächtiges, schönes Ideal, das sich die Griechen an der Tritogeneia geschaffen.

Es ruht darauf Reinheit und Klarheit. Der Tochter Bild übertrifft das des Vaters bei Weitem.

Sie war in der That nur aus seinem Kopf, nicht aus seinem Herzen geboren.

Es fehlt ihr die Sinnlichkeit des Apollo und der Venus — aber es fehlte ihr auch die heilige Liebe. Merkwürdig ist, dass die indischen und persischen Tritas eben Männer sind — und Athene dennoch ein Weib — aber es scheint mir dies gerade der herrliche Charakter der griechischen Schöpfung zu sein. In den indischen Bildern ist wohl der Spiritus mehr sinnlicher Art, als in der That mehr von Sturm und Wind, wie segensreicher Luft gefasst — während in der Athene tiefer der ideale Geist gedacht worden ist — sonst wäre sie nicht aus dem Haupt geboren.

Es fehlt darum den indischen Bildern das Merkmal der Reinheit. Diese abzubilden war für die Griechen allein die Jungfrau ein schönes verständliches Bild.

Leider hat sie noch zu viel Schwert und Krieg an sich; sie ist von Sinnlichkeit, aber nicht vom Blute rein, wenn es auch das der Trojaner, d. h. Feinde ist. Thraetono hat Söhne, aber Athene hat Schützlinge, keinen Sohn. In der Tritogeneia, was ihr Hauptname sein sollte, ist Alles beschlossen. Sie war aus dem Geist, nicht der Liebe des Himmelsgottes geboren.

Russen und Waräger.

Ein Sendschreiben an Prof. Thomsen in Kopenhagen.

I.

Die Russen.

Wunderlich sind die Bilder, welche die Fata Morgana auf dem Meere und in der Wüste hervorbringt — aber Spiegel sind es doch von natürlichen Dingen, die in der Nähe sind. Sie vermischen, verkehren und verzerren das Original, dem sie farbig entlehnt sind, wie ein phantastischer Traum, aber auch dieser mischt nur, wenn auch mit zügellosem Pinsel, Lebenserinnerungen in ein seltsames Bild! So ist die Sage. Wunderlich in der That nimmt sie sich zuweilen aus. Wirkliches und Ideales schwimmen in ihr zusammen. Sie verliert den chronologischen, auch wohl den nationalen Faden, aber ein Bild von wirklicher Geschichte und Lebenserfahrung der Völker ist sie doch und oft ein treueres, als die Annalen sind, welche die dürre Wirklichkeit berichten.

In der Dichtung von Rudolf v. Hohenems: „Der gute Gerhard“ wird geschildert, wie England durch den Tod eines Königs Willehalm in Noth gerathen wäre. Ein Erbe fehlte, Anarchie war im Anzuge, sie waren uneinig, wer herrschen sollte; es fehlt, der das Unrecht hindere. Als

Gerhard, der gute Kaufmann, dahin kam und in die Berathung der 24 Ritter und drei Erzbischöfe trat, welche das Wahlrecht hatten, da wollten sie ihn Alle wählen: „Dich hat Gott in unser Land geschickt, Du sollst unser Herr sein, Gott hat uns wohl an Dir gethan.“ Gerhard nimmt nun freilich die Krone nicht an — denn er hat den todtgeglaubten, angestammten König Willehalm bei sich, der mit Jubel begrüsst wird. Aber Gerhard war doch immer der Retter des Landes gewesen, der unverhofft Erlösung brachte. Es scheint offenbar die Erzählung der Sage vom Schwanritter durch, welcher zum Retten berufen ist. Er kommt zu Schiff und heisst Gerhard, wie auch der Schwanritter von der wehrhaften Natur des Vogels benannt war. Der Schwan war das Abbild des Schiffes, wie es sonst das Ross war. Denn ein Gegenbild der Schwanritter, die zu retten und erobern kommen, sind die Rossritter (Hengist und Horsa, horse), welche, wie die altsächsische Sage berichtet, von dortigem Könige der Briten gegen die Picten zu Hilfe gerufen waren und Britannien uuterwarfen.

Seltsamer noch und unerklärter ist die Erzählung vom „Kaiser Dagobert“, wie sie in Jansen Enenkel's Weltbuch erzählt wird.

Es war Rom eine Zeit ohne Kaiser und das Land in Unruhe. Die wahlberechtigten Fürsten und Cardinäle konnten mit der Wahl nicht zurechtkommen. Sie sassen wie im Conclave, und Niemand sollte essen und schlafen, bis sie die Wahl vollzogen hatten.

Da geschah es, dass alle ein und dasselbe Gesicht hatten (wie die siebzig Uebersetzer der Schrift nach der Legende die eine Erleuchtung), in welcher ihnen geboten wurde, einen Mann zu wählen, der Dagbrecht hiesse, arm aber gerecht sei, denn dieser werde auf dem Kaiserstuhl alles Krumme wieder gerade machen. (Vgl. Lucas 3. 5.)

Da sie sehr lange beriethen, wurde den „Kindern“, d. h. der Jugend Roms, die Sache zu lang. Sie ritten aus. Da begegneten sie einem Eierer (einem Eierhändler) mit einem Korb auf dem Rücken, weil er zu arm war, ein

Ross zu kaufen. Sie fragten ihn, wie er heisse, er wollte es nicht sagen; er habe keinen von den guten (schönen) Namen, die im Lande gang und gäbe wären, wie Heinrich und Konrad. Aber die jungen Leute zwangen ihn dazu. Da sagte er, er hiesse Dagbrecht der Eierer. Und sie riefen ihn zum Kaiser aus, und da die Alten keinen Andern fanden, der wie er Dagbrecht hiess, so stimmten sie den Kindern bei. Er wurde Kaiser und machte alles Krumme gerade.

Nun ist allerdings offenbar, dass in Dagbrecht auf Niemand anders, als auf Dagobrecht (Dagobert), den König der Franken, hingedeutet ist, der Austrasien und Neustrien mit einander verbunden hat.

Die Sage kennt ihn namentlich auch in Verbindung mit dem byzantinischen Kaiser Heraklius; Fredegar rühmt von ihm, dass die Grossen vor seinem Regiment Achtung hatten, die Armen, die keine Ungerechtigkeit begingen, sich freuten, so dass kein Ansehen der Person statthatte. Nach diesem Ausspruch hätte also Jan Enenkel Recht gehabt, von ihm zu sagen, dass er Krummes grade mache. Auch der Name Eierer, der ihm gegeben wird, hat eine tiefere historische Bedeutung, als es scheint. Im alten Frankenreich standen Austrien und Neustrien sich eifersüchtig gegenüber. Austrien war mehr deutsch, Neustrien mit der Hauptstadt Paris mehr gallisch. Dagobert wurde von den Neustriern nach dem Tode des Vaters begeistert aufgenommen. Er verliess Austrien und zog nach Paris, er wurde gewissermassen aus einem Franken ein Gallier. Es ist in dem Namen Eierer eine Neckerei gegen Gallien im Gegensatz zu den Germanen ausgesprochen. Ein „Eierer" heisst auf französisch coquetier, nämlich von coq, dem Hahn, was die Uebersetzung von gallus ist.

Ueberall spiegelt die Sage das Bedürfniss zwieträchtiger Völker nach Hilfe von Oben und von Aussen wieder. Die Weltgeschichte hat ihr darin Recht gegeben. Nach vieler historischer Tradition und Geschichte erwächst die Monarchie, welche dauernde und friedliche Zustände anbahnt, aus der

Berufung fremder Geschlechter, welche Kraft und Ausdauer haben. Die Hohenzollern haben in unserer Mark selbst diesen Gedanken der Sage in eine grandiose Wirksamkeit gesetzt. Friedrich der Erste war ein wirklicher guter Gerhard, der einmal das Land kauft von einem armen Kaiser und dann mit dem wehrhaften Schwert ein armes Volk schützt und erhebt.

Die Geschichte des Russischen Reiches beginnt mit einer ähnlichen Erzählung.

Die berühmte Notiz des ersten russischen Annalisten lautet zu den Jahren 860, 861, 62: „Sie vertrieben die Waräger über's Meer und verweigerten den Tribut; und sie (die Slaven) begannen sich selbst zu regieren, aber es gab keine Gerechtigkeit unter ihnen, sondern Geschlecht erhob sich gegen Geschlecht, so dass innerer Zwist, ja sogar Kampf entbrannte.

Da überlegten sie und sprachen: sehen wir nach einem Fürsten, der über uns herrsche und uns Recht spreche. Und sie gingen über das Meer zu den Warägerrussen — so waren diese Waräger genannt, nämlich Russen, sowie Andere sich Sweje (Schweden), andere Urmane (Normanen), Angliane, andere Gote (Gothen) nennen — und zu den Russen sprachen die Finnen, Slaven, Criwitschen und Wessen: Unser Land ist gross und fruchtbar, aber es ist keine Ordnung darin; nehmt daher die Herrschaft über uns. Und drei Brüder machten sich auf mit ihren Geschlechtern und nahmen mit sich alle Russen; angekommen setzte sich der Aelteste von ihnen, Rurik, in Nowgorod, der Andere, Sineus, in Belojefero, der dritte, Truwor, in Isborsk fest. Und von diesen erhielt Russland seinen Namen.“

An dieser Notiz glaubt man mancherlei Sagenhaftes zu entdecken. Dass es auch drei Kiele waren (Cyulen), welche die Angelsachsen nach Britannien führten. Hervorstechender jedenfalls ist, dass der Annalist die Herrschaft Rurik's nicht als eine gewaltsame darstellen will. Der patriotische Geist, der in der Chronik weht, scheint sich

dagegen zu wehren, dass es Waffensiege gewesen, durch welche die „Russen“ in dem Slavenlande Herren geworden sind. Er stellt es mehr als einen freiwilligen Akt dar, in welchem die Slaven, durch eigene Ueberlegung geleitet, die fremden Krieger zur Herrschaft aufgefordert haben. Es zeichnet sich dieser Patriotismus vor den hastigen und heftigen Strebungen neuerer russischer Schriftsteller aus, welche, weil es ihnen nicht gefällt, dass in der That aus germanischem Ursprunge Name und Anfang des russischen Reiches herstammen — die ganze Nachricht des Nestor als eine fabelhafte leugnen möchten. In der Chronik wird die Wahrheit eingestanden, dass Rurik und die Seinen Germanen waren — nur seien sie selbst eingeladen gewesen; nicht als Eroberer, als Freunde sind sie erschienen. Der Nationalismus der neueren Russen (der sogenannten Antinormannisten) kann auch das nicht ertragen.

Als wäre es etwas Unerhörtes, dass fremde Fürsten zur Uebernahme der Regierung eines Volkes gerufen wären. Geschichte und Sage des Mittelalters sind voll von solchen Akten. Die neuere Zeit wiederholt das. Namentlich in Russland sollte man sich erinnern, was in Rumänien, in Bulgarien, in Griechenland geschehen ist. Ueberall herrschen deutsche Geschlechter, sogar in Belgien wie an der Newa selbst. Im Namen der Russen selbst liegt meines Erachtens der tiefste Beweis ihrer germanischen Abkunft.

Nur um dieses zu bezeugen, ist die Frage von Neuem in Erwägung gezogen, zumal auch Prof. Thomsen in neuester Zeit zwar die Geschichte des Namens entwickelt, ohne jedoch seine Bedeutung näher untersucht zu haben.

Nicht allein bei Nestor, sondern auch aus griechischen, arabischen und zumal germanischen Autoren wird sichtbar, dass germanische Völker mit dem Namen Russen vorhommen (Ros, Rusii, Rus). Zu Ludwig dem Frommen kommen 839 mit einer Gesandtschaft des Kaisers Theophilus aus Byzanz germanische Leute, welche Ros genannt wurden und, wie man nachher erfuhr, zum Volk der Sveonen gehörten (Schweden).

Frähn hat die interessante Notiz des Ahmed el Katib, eines arabischen Schriftstellers aus dem 9. Jahrhundert, mitgetheilt, wonach Ungläubige, welche Russen heissen (El Madschus elleesine sukal lehum el Rus) im Jahre 844 Sevilla erobert und geplündert haben. Es waren Normannen, die dies thaten.

Constantin, der purpurgeborene Kaiser, theilt die Namen der Dneprporogen (Wasserfälle) mit, wie sie russisch und wie sie slavisch lauten. Die ersten lassen sich auf das klarste aus nordischer Sprache deuten (siehe unten), auch der Name Wolga ist nur germanisch zu erklären.

Der Name Rus kommt auch in dem Briefwechsel des jüdischen Chazarenkönigs mit Rabbi Chisdai in Spanien vor; dass der König sie von den tatarischen Stämmen genau unterscheidet, ersieht man daraus, dass er sie unter den Söhnen des Thogarma nicht aufzählt.

Griechische Schriftsteller melden auch sonst, dass die Russen von den Franken stammen. Die interessanteste und lehrreichste Notiz ist die des hochintelligenten Bischofs Luitprand, welcher in Konstantinopel Gesandter war und also lautet: „Ein Volk ist im Norden, welches die Griechen von der Beschaffenheit des Körpers Rusios nennen, wir aber von der des Landes Nordmannen.“

Man hätte Luitprand zutrauen sollen, dass er wisse, was er sagt. Seine Erklärung ist richtig und wichtig.

Von Farben die Völker zu benennen, ist durchaus allen Völkern eigenthümliche Gewohnheit. Die Erythräer leiten sich von Erythros, roth, ab — wie ja die edomitischen Stämme (die Nachkommen des Esau) von Edom die Rothen genannt werden. Die Ostjaken zeichnen sich durchgängig durch rothe Haare aus und werden darum von ihren tatarischen Nachbarvölkern Sari Yschtek, die Rothen, genannt. Aus ähnlicher Bezeichnung heissen die Eroberer Russlands Russen. Der Name der Russen (Ros, Rusii) kann nichts anderes als die Röthlichen, Rutili, bedeuten (goth. rauds, gr. *ῥούσιος*, *ῥουσσαῖος*, lat. russus, it. rosso und ähnlich in den slavischen und finnischen Sprachen), war aber

allerdings nicht blos ein Charaktername eines einzigen Volkes oder Stammes, sondern des ganzen germanischen Geschlechts den Finnen und Slaven gegenüber. Es geht durch die Völker der älteren Geschichte nicht blos ein eigenthümlicher Gegensatz von Weiss und Schwarz, welcher die Sieger den Besiegten gegenüberstellt, sondern auch der von Roth und Schwarz, welcher mehr eine Racen- und Naturverschiedenheit ausdrückt. Muhamed nannte im Gegensatz zu den Arabern, den Schwarzen, die nördlichen Völker die „Rothen“. Abulpharagius sagt, „dass Noah dem Ham gegeben habe das Land der Schwarzen, dem Sem das der Braunen, dem Japhet das der Rothen.“ „Esau, sagt derselbe, war der Vater der Idumäer (Edom), welche sind die rothen Franken.“ Der Talmud stellt als die Heimath mächtiger Nordvölker das „Germania von Edom“ dar und meint damit die Fülle der hochblonden, röthlichen germanischen Völker. Was den Römern vor allen Dingen an den Germanen als ihr besonderes Kennzeichen auffiel, war ihr herrliches, röthlich strahlendes Haar. (Weit entfernt in der Färbung von dem brennenden Roth des Haupthaars, gegen welche eine durchgehende Antipathie der Völker sich kundthut.) Es wird von allen Stämmen gerühmt. Wegen solchen röthlichen Haares hielt Tacitus die Kaledonier in Nordbritannien für Germanen. Darum liess auch Caligula, als er einen Triumph feiern wollte, aber keine Germanen hatte, über die er ihn feiern konnte, Andere, die sie vorstellen sollten, das Haar röthlich färben. Dann konnte man sie für Germanen halten. Die Farbe des Haares war so beliebt bei den Germanen selbst, dass man das Haar mit einer bestimmten Seife noch röthlichglänzender zu machen sich bestrebte, als es ursprünglich war. Ovid lässt uns erkennen, dass germanische röthliche Zöpfe in Rom Mode wurden, so dass die Friseure solche aus Deutschland zu verschaffen beflissen waren.

„Es sah ein Germane wie der Andere aus, an beiden Ufern des Rheins glichen sie einander wie Brüder, nur rauher an Land und Mann im Norden“, so sagt treffend

Barth in seiner Urgeschichte Deutschlands. Von allen Stämmen germanischer Art haben wir dieselbe Schilderung. Gewaltige Statur, weisse Haut, blaue Augen, zumal aber das blonde röthliche Haar waren ihre Kennzeichen. Mit dem lat. Ausdruck flavus wurden sie zumeist genannt. Von der flava caesaries redet Juvenal; von flavis Suevis dichtet Lucan; flavus wird ihre Farbe genannt, auch wo von Sicambern Claudian redet.

Wie bezeichnend dies für die Germanen geblieben ist, bezeugt ein besonderer Umstand. Von Flavius Vespasianus hatte, um sich als sein echter Erbe zu bezeichnen, Constantin der Grosse den Namen Flavius angenommen. Wenn aber ihm nach die germanischen Könige in Italien, Spanien und Britannien den Namen Flavius wie einen Königstitel annehmen, so muss auch die Bedeutung des Namens, nicht blos die Beziehung auf den römischen Kaiser mitgewirkt haben. Sie nannten sich nicht Cäsar, sondern Flavius und gleichsam „rother König." Autharis, der Longobarde, nahm ihn zuerst an. Die Longobarden haben ja den Namen (wenigstens der Sage nach) von den langen Bärten. Sämmtliche Fürsten nach ihm haben ihn getragen. Die angelsächsischen Könige haben ihn gleichfalls als Schmuck erwählt. Als der Westgothe Reccared den Arianismus aufgab, nahm er diesen Titel an. Er gehörte so sehr zum Königthum, dass der Empörer gegen Wamba, ein gewisser Paulus, den Titel von dem rechtmässigen Könige usurpirte.

Die slavischen Könige haben ihr wahres Vorbild in Thor, (Donar) dem eigentlichen mythischen Ahnherrn der nordischen Völker, dem Kriegsgott Aller und zumal dem Landesgott der Norweger. Er das Urbild der germanischen Völker trägt einen rothen Bart (rauds kegg jadr); arme Leute riefen im Heidenthum seinen rothen Bart an. Wenn er zürnt, bläst er in seinen rothen Bart. Der Blitz war darin abgebildet, den er sonst als Hammer auf die Feinde schleudert. Sein christliches Gegenbild war der heilige Olaf, der Nationalheilige Norwegens und des Nordens über-

haupt. Auch hat er in volksthümlichen Sagen einen rothen Bart („hör du Olaf Rodeskjäg“).

Eine wunderliche Heldensage ist die von König Rother. Eindrücke aus den Kreuzzügen machen sich geltend. Rother ist ein deutscher König, der das Gegentheil bildet vom byzantinischen Leben. Die riesige deutsche Natur steht der List und Kunst Konstantinopels gegenüber. Rother drückt offenbar den germanischen rothen König aus; er wird der Vater Pipins und der Grossvater Karl des Grossen genannt. Er steht daher gleichsam für Karl, den Sieger der Araber, mit denen auch Rother im Gedichte streitet; Karl trug den Beinamen Martellus, wie Thor, der Rothbart, den Hammer trug, der die Feinde niederzuschlagen gewohnt ist.

Deutlicher tritt dies in der Erscheinung Otto des Grossen heraus. Er war das Urbild des deutschen Kaiserthums. An seinen Namen knüpft sich das Beiwort: „Der rothe Kaiser“, von seinem röthlichen Haar oder rothem Barte, wobei Otto I. und II. mit einander vertauscht worden.

Auch wenn grade an Friedrich dem Hohenstaufen der „rothe Bart“ hervorgehoben wird, so geschah es nicht, weil etwa grade er allein blonden Bart gehabt hätte — sondern es ist damit sagenhaft der Kaiser der Rothen, das ist der Kaiser des blonden Geschlechts, ausgedrückt. Weissagungen wie die, welche von dem Erwachen Friedrich des Rothbarts zu neuem Siege umgehen, haben auch die Griechen gehabt. Leo der Weise verkündet die Zeit „Wann das blonde Geschlecht die Welt plündern wird.“ Roger Hoveden erzählt, dass auf der goldenen Pforte in Byzanz geschrieben stand: Wenn der westliche blonde Kaiser kommen wird, werde ich mich öffnen.

Wie Anna Comnena den Boemund schildert in seiner blonden, gewaltigen Gestalt — so thaten dies alle Byzantiner. Pachymeres nennt die Franken: „das blonde, kriegswüthige Geschlecht.“ Eines solchen Kriegsfanatismus echtes Beispiel ist Wolfhardt, der Wülfing in der deutschen Heldensage, der auch sterbend

das Schwert nicht aus den Händen liess. Er hatte einen rothen Bart.

Das „rothe Geschlecht“ waren Germanen. Die Russen, welche unter die dunkeln Völker der Finnen und Slaven kamen, trugen daher ihren Namen. Sie liessen sich ihn daselbst gefallen. Es war ihr Merkmal. Die Finnen nennen noch heut die Schweden Ruotsolainen, die Esthen sagen: Rootslane, die Lappen Ruotteladz. Norwegen nennen die Finnen Rutja.

Da byzantinischer Einfluss schon auf die später russisch genannten Gebiete vor der Einwanderung der Skandinaven vorhanden war, so wird es wohl auch diesem zuzuschreiben sein, dass die Bezeichnung Rus für die Fremden eine solche Geltung gewann. In Byzanz hiessen die Deutschen Rus Russi, Rousii, Ros. — Mit diesem Namen bezeichnete daher auch die slavische Welt die ankommenden Deutschen. Es war darin ein allgemeiner Charakter ersichtlich im Contrast zu Finnen, Slaven und Tataren, zu Türken, Ugren und Chazaren. Es war kein Name eines Stammes, sondern das Kennzeichen der röthlichen Geschlechter des Nordens.

II.

Die Waräger.

Auch der Schatten, den die Sage von grossen Ereignissen aufgenommen, kann belehrend wirken. Den Freunden deutscher Sage ist in der neueren Zeit die sogenannte Wilkinasage bekannt und werth geworden, die man jetzt Thidreksage zu nennen begonnen hat. Wilkinasage hatten sie schwedische Gelehrte genannt, weil ein König Wilkinus von Suithiod, das ist Schweden, darin vor-

kommt. Sie hatten auch Recht, es für Schweden zu halten. Es spiegelt sich in dem Bericht, was doch nicht übersehen werden darf, eine sagenhafte Erzählung von der Eroberung Russlands durch die skandinavischen Waräger, welche Russen hiessen. Es wird nämlich von einem Wilkinus erzählt, der Svia (Schweden), Skeney (Schonen), Seeland, Jütland und Windland im Besitz hatte. Dieser Wilkinus führte einen Krieg gegen Rugenland, eroberte Smalenskia und Palteskia (Polotzk), zog auch gegen Holmgard und unterwarf sich das Land. Es ist ein ganzes Stück der Sage voll von den Kämpfen der Wilcinenmänner mit den Ruzen. Man muss die Natur der Sage betrachten, welche eben nur Schatten wirft; aber für die Erinnerung der Sage gab es keinen andern Streit, der aus Suithiod und Gauthland ausging, als jenen, durch welchen die Waräger Herren im Lande Kiew, Smolensk und Nowgorod wurden. Freilich klingt der Name Wilkinus und Wilcinen nicht germanisch, sondern slavisch. Es ist ja kein Zweifel, dass darin der Name gefunden wird, den die slavischen Wilzen trugen. Es ergiebt sich ohne Anstand aus dem slavischen Namen für Wolf (poln. wilk, wendisch welk, böhmisch wlk, russisch wolk etc.). Es hätte auch dem kundigen Rassmann nicht auffallen sollen, dass die altschwedische Bearbeitung stets Wilkinus und doch Welcinaland, Wilcini, Vilciniamen zu schreiben pflege. Es ist das so wenig wunderbar, als dass poln. wilk der Wolf, wilcy die Wölfe, wilczyska die Wölfin heisse.

Es war der Name der Wilzen von den Wölfen entlehnt, was eine Ehrenbezeichnung ihrer Tapferkeit war. Schaffarik erinnert, dass in Weissrussland und Polen „Wolf“ (wlk) ein beliebter Ehrenname für Krieger und Helden war. Aber dieser Brauch galt nicht blos bei den Slaven, sondern auch anderswo und im Norden zumal.

Ich denke daher auch, dass die Bezeichnung der skandinavischen Eroberer durch die Wilcinen nicht auf die slavischen Wilzen geht, sondern die Uebersetzung eines germanischen Namens durch den slavischen dar-

stellt. Es kann dies kein andrer als der der Waräger sein.

Der Streit über diesen Namen hat unter den russischen Gelehrten noch nicht aufgehört.

Ein ungemeines Material liegt in der Caspia, von Dorn gesammelt, vor. Prof. Thomsen, der es kannte und revidirte, hat mit Recht gefunden, dass, auch wenn sie mit den Wäringern (Barangoi), die als konstantinopolitanische Leibgarde erscheinen, identificirt, ihre Deutung als „Eidgenossen“, doch nicht stichhaltig sein kann. Es könnte diese Deutung in Byzanz gelten, wo sie durch Eid und Sold verpflichtet waren, aber doch nicht in ihrer freien Heimath.

Es muss vermieden werden, alle die weitschichtigen Notizen und Gründe für und gegen die nordische Heimath derselben aufzuführen. Waräger heissen sie bei Nestor, mit einem eingeschobenem n des Wohllauts bei den Griechen wohl Warangen und Waeringen. Von da ging der Name in die deutsche Tradition über. Waranger leiten sich von varg dem Wolf (noch heute schwedisch und norwegisch), altn. vargr, altsächsisch varag (angels. vearg). Wilcinen bedeuten wörtlich, was Waraeger sind — nämlich Wölfe, Wölfinge, wie das berühmte Geschlecht der Heldensage hiess, zu dem Hildebrand und Wolfhart gehörten, von dem vorhin gesagt ward, dass er rothen Bart, hatte welcher als der besondere Kampfgenoss des König Rother genannt wird.

So gab es in Schweden ein bedeutendes Geschlecht der Ulfe, was doch auch Wölfinge sind, aus denen viele grosse Männer hervorgingen. Es kann nur daher gekommen sein, dass, weil man mit varg in manchen Dialekten auch ähnliche üble Bezeichnung verband, wie wir sie mit dem gefrässigen und räuberischen Wolf verbinden, man nicht eher diese Ableitung betonte. Man hat auch offenbar übersehen, dass der Wolfsname weit und breit von Kriegsleuten getragen wurde. Schon in der heiligen Schrift erfahren wir, dass Gideon einen Helden, der Seeb (Wolf) geheissen, überwunden habe. Der Name der Lykaonier in

Griechenland leitet sich von Lykos, Lykaon, dem Wolfe, her. Die **Kurden** tragen ohne Zweifel ihren Namen von **kurd**, was **Wolf** bei den Turktataren bedeutet. In einer armenischen Schrift werden **Kailenturk** genannt, von kail, was armenisch Wolf heisst. Die Türken leiten sich wie die Römer von einer Wölfin her. Bei ihrem ersten Erscheinen schon tragen sie einen Wolf in ihren Fahnen. Am Eingang des Zeltes des Fürsten stand ein Speer, der einen goldenen Wolf auf der Spitze trug.

Die Beispiele solcher ethnographischen Berichte könnten noch vermehrt werden. Es ist nicht ersichtlich, ob man in Byzanz sich der Bedeutung, welche also den Namen der Leibwache trug, bewusst war. Aber sie würde jedenfalls dem byzantinischen Geist entsprechen. An den Höfen der Kaiser gab es ja in jener Zeit einen kaiserlichen Prunk, in welchem wilde Thiere den Thron des Kaisers künstlich umgaben und so scheinbar die Wache des Kaisers bildeten. Es ist gar nicht anzunehmen, dass sich sollten alte tapfere Völker eines Namens geschämt haben, den die deutschen **Welfen** („Welf, ein Junges von Wolf, Hund und Leu“) zu grossem Ruhme getragen haben. Es ist auch der Grund nicht unklar, weshalb sich der Name **Russen** unter den Slaven erhalten hat, aber der der **Waräger** verschollen ist. Die Bezeichnung Waräger als Wölfinger war nichts unterscheidendes. Solche Bezeichnungen kannte auch das slavische Volk. Aber im **Russennamen** lag der Charakter, welcher sie von den Völkern, die sie unterwarfen, schied. Von den Herren ging er auf das Land über und blieb in der Gewohnheit der Erinnerung, wie dies mit dem Namen der Franken in Gallien (France) der Fall war.

Mit diesen Deutungen, so sehr sie dem Geiste der alten Völker entsprechen, werde ich in manchen Kreisen Petersburgs kein Glück machen. Man liebt es dort nicht, von Abstammung des Russennamens aus dem Deutschen zu hören — obschon die antigermanischen Zweifel durch wissenschaftliche Gründe der Normannisten, wie Kunik, Dorn und Andere, längst wiederlegt sind.

Die Wölfinge in der deutschen Sage haben einen grossen Namen. Hildebrand ist der herrliche Mann Dietrich's von Bern. Russische Wölfinge, Normännische Waräger haben das grosse Reich der Russischen Welt begründet. Nähere Forschung würde noch weiter dringen. Altes Material soll nicht wiederholt werden; wenn aber jetzt in Russland von slavischen Gelehrten am deutschen Russennamen Anstoss genommen wird, so geht dies auf moderne Strömungen zurück, in welchen sich eifersüchtige Politik auf das deutsche Reich und den deutschen Einfluss in Petersburg kundbar macht. Nicht wissenschaftliche Motive allein, sondern zumal antideutsche, sogenannte nationale, wirkten dazu mit. Allein mit solchen politischen Erregungen einer neuen Zeit sollte die Wissenschaft nichts zu thun haben. Diese soll versöhnen, nicht erregen. Es ist kein glänzendes Zeichen der Bildung unseres Jahrhunderts, dass die nationalen Fanatismen mit Gewalt wieder ins Leben gerufen werden. Es ist das auch ein Zeichen des Rückfalls in heidnisch-vorchristliche Art. Die Untersuchungen solcher weltgeschichtlichen Ereignisse, wie die der Gründung des Russischen Reichs nach Namen und Sache, sollten die Gegenwart grade das Gegentheil des Nationalhasses lehren. Sie sollten offenbaren, dass des Lebens Gewalt und die Nothwendigkeit die Menschen älterer Zeit viel eher über Contraste ihres socialen Zustandes hinweggeholfen hat, als uns trotz des grossen Apparates der Bildungsstoffe gelungen ist. Es hat etwas Naives, wenn ein älterer russischer Schriftsteller aus Rurik einen Kurfürsten von Preussen macht; es drückt einen politischen Gedanken aus, wenn der russische Czar Iwan im 16. Jahrhundert auf Polen und Litthauen einen Anspruch zu haben vorgab, weil er im 14. Gliede von einem preussischen Herrn abzustammen behauptete, der zugleich Herr des Römischen Kaisers Augustus gewesen sei. Man war auch unbefangen genug im 17. Jahrhundert, als man damit umging, den schwedischen Prinzen Karl Philipp zum Czar zu erwählen, ihn von einigen Seiten auch damit zu

empfehlen, weil auch **Rurik ein Schwede** gewesen. Man mag in Paris welche chauvinistische Gesinnungen immer gegen das deutsche Reich haben — einen Einfluss wird es nicht gewinnen auf die Forschung über die Franken und ihre Eroberung Galliens — ebenso darf in Russland, dessen historische Wissenschaft durch deutsche Gelehrte gross gezogen ist, trotz aller momentanen slavischen Politik, die Thatsache angefochten werden, es seien Rurik und seine Brüder **Russen**, d. h. Normannen gewesen.

Und daran ist ja kein Zweifel. Die Namen, mit welchen die ersten russischen Fürsten genannt wurden, Rurik, Sineus (Sven), Truvor, Igor, Oleg, Dir, Askold haben alle echt normannisches Gepräge. Dasselbe ist mit den Namen der Zeugen der Fall, welche bei Verträgen genannt werden, die Russen und Griechen mit einander geschlossen haben. Die Sprache der heutigen Einwohner des russischen Reiches hat nach dem Urtheil grosser Kenner der slavischen Sprache die Eindrücke des Germanischen noch nicht verloren. Das interessanteste Beispiel aber, wie im neunten und zehnten Jahrhundert und weiter Russisch und Germanisch identisch waren, giebt die Benennung der Stromschnellen des Dnepr im Russischen und Slavischen, welche Kaiser Constantin der Purpurgeboreue aus dem 16. Jahrhundert aufbewahrt hat. Schon oberhalb Kiew kündigen Steinblöcke im Bett des Dnepr die kommenden Engen an. Unterhalb der Stadt beginnt der Strom seinen Lauf nach Südosten zu wenden, wobei die Stromschnellen beginnen. Namentlich unterhalb Jekaterinoslaw bildet der schäumende Strom 13 Fälle, Porogi, die ein unüberwindliches Hinderniss für die Schiffahrt auf dem Dnepr sind.

Von diesen theilt nun der weise Constantin in seinem unschätzbaren Memoire über die Verwaltung des Reichs sowohl die „Russischen" wie die „Slavischen" Namen mit, deren Deutung die russischen Gelehrten vielfach beschäftigt hat. Auch Professor Thomsen hat einen grossen Aufwand neuen Stoffes herbeigebracht, doch ist er mit Sicherheit nicht über das hinausgedrungen, was sich bei älteren

Forschern wie Lehrberg, Karamsin und Anderen findet. Indem ich mir erlaube, einiges zur Deutung hinzuzufügen, will ich einen Grundsatz, mit dem man, wie ich meine, zu leicht umging, vorher als nothwendig feststellen. Constantin theilt bei jedem Namen noch eine Uebersetzung desselben mit, auf welche für uns alle Möglichkeit der Erklärung ruht. Es ist aber nicht anzunehmen, dass er diese selbst gemacht habe. Es ist nicht nachzuweisen, dass etwa Constantin das Germanisch-Russische oder Slavische selbst verstanden habe. Es sind ihm die Uebersetzungen überliefert worden so gut wie die Namen. Man darf daher, um einer Hypothese zu gefallen, sich nicht gestatten, hier die Erklärung, die der Kaiser mittheilt, anzunehmen und dort zu verwerfen. Die Deutung wird immer zweifelhaft sein, sobald sie mit der Deutung, die er giebt, nicht übereinstimmt.

Von der ersten sagt er, sie heisse „Essupe", was russisch und slavisch „schlaf nicht" heisse. Es ist längst festgestellt, dass zu lesen „Nessupe", slavisch heisst ne spi schlafe nicht. Germanisch wird es wohl Neslupe geheissen haben. Der zweite Wassersturz wird germanisch ulborsi, slavisch ostrobuniprach genannt und bedeutet: *νησίον τοῦ φραγμοῦ* Insel der Stromschnelle, Constantin gebraucht *φραγμοῦ* wie *καταῤῥάκτης*, Wasserfall. Die Deutung ist klar. Ulborsi steht für Holmfors. Holm die Insel, fors der Wasserfall. Das hat Thomsen nach dem Früheren von Neuem festgestellt.

Die dritte nennt der Kaiser russisch gelandri (*ἦχος τοῦ φραγμοῦ*) Hall vom Fall. Es ist angenommen, dass der Name vom deutschen „gellen" Tönen, hallen abgeleitet ist.

Dagegen ist der Name des vierten noch ein Gegenstand des Zweifels bisher gewesen. Constantin sagt, er heisse russisch Aeiphar (aeiphor) und slavisch „Neaset", von Pelikanen, die dort auf den Felsen nisten. Thomsen hat nach meinem Bedünken Unrecht, den Kaiser hier einer falschen Erklärung zu zeihen. Dass das slavische neaset „nimmersatt" bedeute, erweist er selbst. Nimmersatt

war aber der stete Beiname des Pelikans. Schon Plinius nennt ihn „den unersättlichen Vogel“. Im deutschen Volke hat er weitverbreitet den Namen „Nimmersatt, Vielfrass, Wasservielfrass“. Es ist auch gar nichts Auffallendes, dass ein Vogel, der „Vielfrass“ heisst, zum Namen eines „Wasserschlundes“ gebraucht wird. Das lateinische Vorago wird in lateinischen Glossen des Mittelalters durch „Frass, Fressung, Schlündung“, ebenso wie durch „Wasserstump, Wasserschlung, Wasserschwall, Bruch wiedergegeben.

Gerade dadurch, denke ich, kann auch nur „Aeifar oder Aeifor“ erklärt werden.

Man hat längst zur Erklärung des Wortes Aeifar die Sprachformen für den Storch herbeigebracht, wie sie im Alth. adebero, otivaro, auch adeber, otfer, niederländisch oyevaer, ouvaer, eyber vorhanden sind. Thomsen verwirft das. Allerdings hat er Recht, dass die Namen nur vom Storch vorkommen und Grimm gesteht, kein Adeber im Altnordischen gefunden zu haben. Aber man hat übersehen, dass Storch und Pelikan im symbolischen Geiste des Volkes vielfach vertauscht sind, wie sogar der Ausdruck Racham in der Bibel von den Auslegern für Beide in Frage kommen könnte, weil sie als besonders liebevoll gegen die ihnen Angehörigen erscheinen (Rachum von Liebe, Sorge). Anderseitig war der Versuch, Adebar, otivaro, oie var von ber tragen abzuleiten irrig. Man liess sich von dem „Kindertragen oder Bringen“ verleiten, was das Volk scherzhaft vom Storch zu erzählen pflegte. Vielmehr ist die altnordische Form von Adebar eben nur ein Aeiphar, Aeiphor, wie es Constantin anführt. Dieses Wort ist „russisch“, aber der Name selbst ist aus der Fremde, was oft bei Thiernamen vorkommt, eingedrungen. In „for“ steckt das lateinische vorare fressen und in aei die Bedeutung „immer“, wie sie auch nordisch vorhanden ist. Aeiphar ist immerfressend, d. i. nimmersatt. Es wird das glänzend dadurch bestätigt, dass mittelalterliche Glossen den Pelikan (onocrotalus) nennen felefor, philfor, Viel-

frass (nicht von porfilio). Aus diesem aeiphor **aeiphar** ist das weitverbreitete Oyevar, Adebar (vorare griech. *βόρα* Frass) abgebildet worden. Letzteres heisst vielmehr Pelikan und ist nur seiner wunderlichen Kinderliebe wegen, wie die Sage annahm, auf den **Storch** übertragen worden. — Von der **fünften** Stromschnelle sagt der Kaiser, dass die Russen sie **Baruphoros**, die Slaven sie **Bulneprach** nennen, weil er einen Sumpf bilde (*μεγάλην λίμνην*), wobei nicht einzusehen ist, weshalb Thomsen „**einen grossen Strudel**" übersetzt (indem er *δίνην* lesen will). Dass im Slavischen wulniprach prach — porog die Stromschnelle bedeutet und wulni das russische walna, böhmisch wlna Welle etc. ist, kann nicht bestritten werden. Aber es steht die Welle für Wasser überhaupt und zwar hier im Sinne von See, wie *λίμνη* griechisch gleichfalls im Doppelsinn genommen ist. Wulniprach ist ein Seestrudel. Dem entspricht genau Baruforos oder Barufors. In Baru befindet sich der weit verbreitete Stamm, der in den alliterirenden Worten, wie Bruch, Brusch, Brunk sich zeigt und so auch ins slavische para, barina (vgl. unsere Ortschaften Paretz, Barduz u. a. m.) limne, stehendes Wasser, übergegangen ist.

Die **sechste** Stromschnelle, sagt der Kaiser, heisse russisch Leanti, slavisch Barutze (Du Cange hat die Lesart Beroutze) und erklärt es als *βράσμα νεροῦ*, **Brausen, Kochen. Sieden des Wassers.** Brasma wird erklärt als eine Suppe, die Blasen wirft, nämlich Bouillon, und kein anderes Wort stellt sich in **Blanti** dar, von dem ein be oder bu oder ba abgeworfen ist. Es ist ein bullirendes (lat. bullire, ital. bollire, fr. bouillir) Wasser, gothisch bauljan blasen mit altdeutschen Nebenformen in bal, bul, bil, wie sie Dieffenbach in Fülle zusammengestellt hat.

Allerdings stimmt das Wort, dem Leanti entsprechen soll, Berutze damit überein; zumal polnisch wrzesz, slovenisch vreti, böhmisch wrjti, sieden, kochen bedeuten.

Die siebente Stromschnelle wird in der Sprache der Russen „strubun", in der der Slaven „Napresi" genannt, was als *μικρός φραγμός* kleiner Wasserfall gedeutet wird.

Thomsen liest aus der Originalhandschrift strukun und führt aus schwedischen Dialekten ein strukk an, was „kleinerer Wasserfall bedeutet, den man hinaufrudern kann," struk gehört zu den Alliterationen von Strömen, streuen, stritzen, strudeln und man darf sich an dieser Erklärung genügen lassen.

Es waren die Russen, d. h. die nordischen Germanen, welche ihre Kriegszüge die Ströme abwärts unternahmen. Und wenn sie an die Stromschnellen des Dnepr kamen, ausstiegen und ihre Kähne zu Lande transportirten, bis sie wieder ihre Fahrt fortsetzen konnten. Sie zogen bis Constantinopel, ins Chazarenland, kämpften mit den Petschenegen, drangen in die Gebiete der Muselmänner ein. Durch die Gewohnheit solcher Züge vom Norden herunter erhielten auch die Stromschnellen ihre Namen.

Die Errichtung der germanischen Herrschaft durch Normannen aus dem heutigen Skandinavien hat ähnliche Wirkungen offenbart, wie die von Frankreich durch die Franken. Die Sieger vermischten sich in Russland schneller, wie in Gallien mit den besiegten Eingebornen. Die Namen der Fürsten blieben in Frankreich deutsch bis auf den letzten Kaiser (einen ausgenommen, Philippus, der offenbar durch eine russische Prinzessin aus griechischer Erinnerung dahin verpflanzt war), während doch schon Swätoslaw den slavischen Namen trug. Nichtsdestominder blieb dem Lande der Name der ersten Herren und Sieger; wie la France den Namen der Franken, so hat der Kaiser aller Reussen — und das Russische Reich das Andenken an die röthlichen Germanen gewahrt. Aber es ist dies nur aus tiefgehenden Gedanken des alten Volkes möglich geworden. Es prägte sich darin die Einheit mitten in dem Gewirr der vielen slavischen Stämme aus. An diesen einen Namen hat sich die Gründung des einen grossen Reiches angelehnt. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Berufung Ruriks ruht darin. Sie war der erste nothwendige Schritt zur Zusammenfassung der zahllosen Mannigfaltigkeit von Völkern in den ungemeinen Gebieten, die heute Russland heissen. Der

Name Frankreich, Franci, war für Gallien, was doch schon mehr einheitlich war, keine solche Wichtigkeit. In den slavischen Landen war der eine Name eine Nothwendigkeit. Allerdings verschwand der germanische Typus allmälig in Gallien, dem. Lande der depravirten römischen Civilisation, ebenso gut, wie er im Lande vergangen ist, wo alle Civilisation fehlte. In Gallien lernten die Franken von den Galliern, die Christen zum grössten Theil schon waren. In Russland konnten Sieger und Besiegte einander nichts geben. Aber es fehlte weder den Franken noch den russischen Normannen staatsmännischer Blick und Klugheit. Sie glichen sich auch an Wildheit, Gewaltthätigkeit und Sinnlichkeit. Auch die russischen Traditionen erzählen von grossartigen Frauengestalten voll Kraft und Tragik. Was von der heil. Olga berichtet wird, steht in nichts hinter Chriemhildens Rache zurück, die dem fränkischen Sagenkreis angehörte. Rogneda, die Gattin Wladimir's, hat etwas von Gudrun in der nordischen Sage. Wie das Haus der Franken leidet durch die Theilungen, welche die nachgelassenen Söhne vornehmen, so leidet die russische Herrschaft, als Swätowlaw's Söhne gleichmässig herrschen wollen. Es kommt zu Bürgerkrieg und Greueln wie dort. Rurik's Geschlecht ist nicht weniger herrschsüchtig wie Chlodwigs.

Einen ähnlichen Einfluss[1], den Rom auf Gallien ausübte, in heidnischen und in christlichen Zeiten — übte Konstantinopel auf die Slavenlande aus.

Es war nicht so systematisch, so eindringend, so culturmächtig — aber Konstantinopel war die Lehrerin des europäischen Ostens — es gab ihm nicht die Sprache — so tief ins Volk drang es nicht ein — aber es gab ihm die Einheit in Staat und Kirche — und das bedeutete für Osteuropa — und seine slavischen Völker Alles.

Shylock.

Der Kaufmann von Venedig.

In den Tiefen, die in Gebirgen sich öffnen, wohnte ein armer Mann. Ein kluger Wanderer aus Welschland kommt bei seiner Hütte vorbei und wird sein Gast. Da lagen viel gelbe Steine umher. Was machst du mit diesen, sprach der Fremdling zu seinem Wirth. Nichts, sagte er, was soll man aus Steinen machen. Gieb mir einen, spricht Jener. Gern, nimm dir, was dir lieb ist. Nach einiger Zeit kam er wieder und brachte dem Manne einen goldenen Ring für seinen Finger. Dem Armen gefiel er. Siehe, das war einst der gelbe Stein. Und Jener erstaunte.

So ist mit der Sage. In den Tiefen des Menschenherzens ist sie geboren. Im Verkehr des Lebens wird sie zu Stein. Hierhin und dahin wird sie getragen. Zuletzt wäre sie irgendwo in Vergessenheit liegen geblieben, wenn nicht der Dichter kam, der sie fand und zum goldnen Ringe schuf — mit dem sich nun Litteratur und Theater schmücken. Die Erzählung, welche dem Drama: der Kaufmann von Venedig zu Grunde liegt, war im späteren Mittelalter bis in das Jahrhundert der Reformation viel verbreitet. Sie wäre aber längst vergessen mit vielen andern ähnlichen Gleichnissen — hätte nicht William Shakespeare daraus eine unsterbliche, viel besprochene Komödie geschaffen.

Ich kann mich dessen noch deutlich erinnern — es war in meinen Knabenjahren, als im Glogauer Stadttheater

der Kaufmann von Venedig unter grossem Zulauf gegeben ward. Meine Mutter, eine eifrige Freundin von Büchern und Litteratur — ich dünke mir darin ihr Erbe zu sein — war hineingegangen. Sie sah es zum ersten Male. Aber höchst unbefriedigt kehrte sie zurück. Ich höre noch, wie sie meinem Vater zurüf: Das ist ein hässliches, böses Stück, ich hätte es lieber nicht gesehen. Nun, auf patriarchalische Leute konnte es einen solchen Eindruck machen. — Wir haben ein merkwürdig deutsches Wort, nämlich wieder; ob wir es mit e oder ohne e schreiben, dasselbe bedeutet es — aber Himmel und Hölle spiegeln sich wirklich darinnen. Nichts süsseres giebt es, als Wiederkehr zur Heimath, als Wiedergewinn der Freunde — nun zumal als Wiederliebe der Geliebten — aber auch nichts Schlimmeres als Widersacher und Widerbetter. Das Wort ist wie das Herz; voll Liebe und Feindschaft kann es zugleich erfüllt sein. „Der Kaufmann von Venedig“ ist gewissermassen ein Drama des doppelten Wieder, voll Liebe und Hass — von Wiedervergeltung in Süss und Bitter. Das macht seinen Reiz aus und giebt ihm seinen Stachel.

Aber die Sage enthält wohl noch mehr — und wir dürfen es sagen! Shakespeare hat sie verschönt, vergoldet und verbreitet — erschöpft mag er sie nicht haben. Und doch ist er es wieder, der den werthvollsten Stein der Sage, den Namen des Kaufmannes, allein bewahrt hat.

Ob es wirklich Freunde giebt, darüber war man schon im Alterthum nicht ganz sicher. Aber es gab solche. Auch ein grosser Dichter, unser Schiller, hat sie in der Bürgschaft verherrlicht. Pythagoräer waren durch ihre Bündnisstreue und Freundschaft berühmt. Dass Schiller seine „Freunde“ nicht als solche Philosophen schildert, hat darin seinen Grund, dass Hyginus (Fabel 257.), aus dem er schöpfte, dieses nicht that. Der Freund, den Schiller nicht nennt, heisst dort Selinunkius. Bei Polyän heissen die Freunde Euephantus und Eukritus (Strat. V. 22.). Die Geschichte von Damon und Phintias (Pythias), die am meisten bekannt ist, erzählt als von Pythagoräern der

Lebensbeschreiber des Pythagoras am besten, Jamblichus (Cap. 33).

Damon bürgt in solcher Erzählung mit seinem Leben für das Wort des Phintias, das er dem Tyrannen Dionysus gab, wiederzukehren und sich vor sein Gesicht zu stellen. Damon kann es wagen und Phintias hält sein Wort.

Eine ähnliche Geschichte erzählt man aus dem Orient. Amru ben Leis war ein gewaltiger muhamedanischer Fürst aus dem neunten Jahrhundert im Gebiet des Kalifen von Bagdad. Von seinem Agenten Ebul Hasan verlangt er 300000 Dirhem, sonst muss er sterben. Ebul Hasan will sie besorgen, nur muss er frei sein. Sein Freund Ebu Said will für ihn bürgen. Drei Tage sind Zeit.

Schon glaubte man, Ebul Hasan habe den Freund im Stich gelassen, aber in letzter Stunde kommt er, sein Wort zu halten. Amru ist wie Dionys gerührt und schenkt beiden das Leben. (Hammer, Gemäldesaal 4. 27.)

Die Erzählungen, welche Petrus Alphonsi in seinem interessanten Buch „Diseiplina clericalis“ über die Beispiele von Freundschaft berichtet, werden vielfach wiederholt. Ein Vater fragt seinen Sohn: Wie viel Freunde hast du? Er spricht: 100 habe ich mir erworben. Aber der Vater sprach: Nenne Niemand deinen Freund, bis du ihn erprobt hast. Geh' hin, stelle deine Freunde erst auf die Probe. Nimm ein Kalb, tödte es, schneide es in Stücke und thue es in einen Sack. Bestreiche den Sack mit Blut und gehe dann zu deinen Freunden. Sage ihnen, du hättest gegen deinen Willen einen Menschen erschlagen, der in dein Haus gekommen ist. Man wird dich verfolgen. Dein Freund solle dir erlauben, den Todten in seinem Hause zu vergraben, dahin werde kein Verdacht kommen. Alle 100 Freunde wollten nicht, keiner wollte sich der Gefahr aussetzen. Alle schalten sie ihn Mörder, er müsse büssen was er gethan. — Der Sohn kam, dies dem Vater zu melden, und dieser sprach: Nun, ich habe einen halben Freund, den ich so nennen darf, gehe einmal zu dem mit deiner Probe. Er ging, und siehe da, in aller Stille war

er bald bereit, dem Jüngling zu dienen und ward dabei als ächter Freund erkannt.

Man erzählt von zwei Freunden, von denen Einer dem Andern sein Weib abtrat, weil der Andere sonst aus Liebe zu ihr gestorben wäre; — der Andere aber, mitten im Glück, setzte für den Freund, als er unschuldig gerichtet werden sollte, sein Leben ein, indem er die Schuld auf sich nahm, die jener begangen haben sollte und nicht begangen hatte. Der wahre Schuldige sah diesen Wettstreit mit an, ward gerührt und bekannte. So kam die Wahrheit ans Licht.

Ich habe in meiner „Symbolik des Blutes“ die Beispiele erwähnt, in welchen Bundesbrüder das Blut ihrer Kinder hergeben, um den Freund vom Aussatz zu retten. Es sind das Legenden, die noch nach einer andern Seite Ideen geben; — jedenfalls bezeugt sie die Macht, die man der Freundschaft zutraut, dass sie auch den liebsten Schatz, die eigenen Kinder, opfern mag. Aber, wie poetisch und tiefsinnig das ist, es giebt noch andere Schätze, die dem Menschen in der Wirklichkeit oft noch schwerer werden für den Freund dahin zu geben. Das ist Geld und Gut.

An diesem wird der Freund erprobt, welcher in manchen Varianten der Erzählung vom „Kaufmann in Venedig“ hervortritt.

Im Pecorone (einem älteren italienischen Geschichtenbuch) wird die Sache seltsam erzählt: In Florenz ist ein reicher Kaufherr mit drei Söhnen. Bei seinem Tode giebt er den Aelteren alles Vermögen; den Jüngeren sendet er nach Venedig zu seinem Freunde, seines Sohnes Pathen, der, weil er ohne Kinder ist, ihn als Sohn und Freund herrlich aufnimmt. Gianettino, so hiess der junge Mann, macht Seereisen und verbringt dabei das Vermögen seines väterlichen Freundes im Dienst eines koketten Weibes, die mit Schlauheit ihre Verehrer ausplündert. Als er zum dritten Male die Seefahrt unternimmt, hat Ansaldo, der Vater, schon nicht Geld genug, um die Kosten auszustatten. Er borgte sie deshalb.

Es ist nicht anzunehmen, dass Shakespeare diese Erzählung grade direkt sich zum Muster nahm. Es ging zwar auch hier die Sache in Venedig vor, allein die Namen sind schon anders, die beiden Freunde heissen hier Bindo und Ansaldo; der Sohn, der das Geld braucht: Gianettino. Bei Shakespeare ist es kein Sohn des Freundes, für welchen der Andere borgt. Antonio borgt und bürgt für Bassanio. Auch Bassanio liebt, aber doch mit venetianischem Verstand. Denn Porzia ist reich, und er hat sein Vermögen verloren. Es ist nicht blos ein Liebeshandel, sondern auch eine nicht unerlaubte Spekulation, durch eine reiche Frau seine Lage zu verbessern, zu welcher Bassanio Geld braucht und Antonio ihm Geld leiht. Leider hat der reiche Kaufmann nicht so viel baar — aber er glaubt, sicher genug zu sein, um Geld borgen zu können. Und er that es. Was aber dabei hauptsächlich wichtig ist, im Pecorone wie im Shakespeare verlangt der Geldmann, bei dem sie borgen, einen Schein, wodurch sich Antonio verpflichtet, falls er nicht zur rechten Stunde, am bestimmten Ort die geliehene Summe wieder zahlt, ein volles Pfund aus seinem Fleische schneiden zu lassen.

„aus welchem Theil ven Eurem Leib ich will."

An und für sich ist diese Forderung sehr seltsam. Shylock borgt dem Antonio nicht das Geld, damit er das Fleisch haben könne, sondern weil er ihm zutraut, er werde bezahlen können. Er nimmt seine Bürgschaft an, nicht als eines Mannes von vielem Fleisch, sondern von vielem Credit, der Dichter lässt selbst erkennen, dass der Gläubiger auch nichts besonderes hat, wenn er das Fleisch empfangen hat:

„Ein Pfund von Menschenfleisch von einem Menschen
Genommen ist so schätzbar, aach so nutzbar nicht
Als Fleisch von Schöpsen, Ochsen, Zieffen."

Aber es ist eben darin nur das Merkmal einer allgemeinen Lehre ausgedrückt. Es erscheint daher überall in ähnlichen Berichten; Gregorio Leti erzählt im Leben

Sixtus V.*) eine sonderbare Geschichte, von einer Wette, welche ein Jude Ceneda mit einem Römer Secchi gemacht habe, er wolle sich ein Pfund Fleisch aus seinem Leibe ausschneiden lassen, wenn es wahr sei, dass Admiral Drake San Domingo erobert habe. Secchi wettete dagegen 1000 Scudi. — Ein ähnliches Histörchen wird aus Konstantinopel erzählt, wo Fleisch gegen Geld als Pfand gesetzt wurde. — Im Meistergesang von „Kaiser Karl's Recht", wiederholt sich dieselbe Bedingung. — Im Dolopathos kann auch der reiche Herr nur unter der Bedingung Geld aufnehmen, dass er ein Pfund Fleisch von seinem Leib im Fall der Nichtzahlung verpfände. Die literarischen Forscher waren noch nicht einig, die Heimath und die zu Grunde liegende Idee an diesen Berichten festzustellen.

An eine Verbindung mit der Sage von der Heilung des Aussatzes mit Blut, wie die Brüder Grimm ehemals vermutheten, ist garnicht zu denken. Es handelt sich da nur um Blut, nicht um Fleisch. Das Blut wird dort gegeben aus Liebe. Hier soll das Fleisch genommen werden aus Hass. Dort soll geheilt, hier verwundet werden.

Ziemlich sicher glaubte Benfey*) zu sein, den Ursprung in buddhistischen Erzählungen gefunden zu haben — aber mit grossem Unrecht. Ihre Idee hat gar nichts Gemeinschaftliches, ja vielmehr Gegensätzliches. Die Geschichte ist folgende. Indra, der Gott, wollte einen mitleidigen König prüfen und verwandelt sich darum in einen Falken, der eine Taube verfolgt. Diese rettete sich zum König, der Falke fordert sie von diesem, es sei seine Nahrung und er müsse sie haben. Der König sieht das ein — will aber die Taube nicht fahren lassen und bietet sein eigen Fleisch dafür an — aber alles, was er sich abschneidet, wiegt die Taube nicht auf — endlich wirft er sich selbst

---

*) Vgl. Schudt, Jüdische Merkwürd. I., II. 191. Der Admiral wird darin Franciscus Drago genannt. In der Geschichte aus Constantinopel wird das Gewicht des Fleisches auf 2 Unzen (4 Loth) bestimmt.

*) Pantschatantra 1. 392.

ihm vor — und nun ist Indra, der seine wahre Gestalt annimmt, befriedigt. Die Fabel ist eine Art Versuchungsgeschichte des Mitleids. Nach der buddhistischen Lehre stellt sich ein Conflict zwischen dem Raubrecht des Falken und dem Mitleidsrecht der Taube dar. Ausgleichen soll den Streit das Opfer des Menschen. Dieser hat gleichsam nur das Recht sich zu tödten, damit weder Taube noch Falke getödtet würden. Wir gehen auf die seltsamen Uebertreibungen der buddhistischen Ethik nicht ein — aber jedenfalls ist darin von Mitleid und Opfer die Rede. Es handelt sich um bereitwilliges, nicht erzwungenes Geben, nicht um einen Contract, sondern um Liebe. Der Falke hat für sich keinen Anspruch als den der Gewalt. Auch wird ja das Fleischnehmen nicht gehindert, und der sonderbare Gott, der das Mitleid preist, bezeigt sich selbst als sehr wenig mitleidig, indem er gleichsam zum Exempel den König sein Fleisch ausschneiden lässt, obschon es gar nicht nöthig ist.

Ebenso wenig kann eine andere Form solcher buddhistischer Opfergeschichten eine Parallele bilden. Als ein König mit seiner Familie flüchtet, geht die Speise aus. Da bietet der Sohn ihm in Noth sein Fleisch stückweise auszuschneiden an, denn sonst werde es in der Sonnenhitze verderben. Die Andern nehmen das Opfer an. Das Abstruse daran ist also, dass der Sohn sein Fleisch opfert und die Andern es sich gefallen lassen. Das Aehnliche unserer Fabel mit dieser ist höchstens, dass vom Ausschneiden bei beiden die Rede ist. Die Messer sind in beiden gleich scharf. Aber Antonio sieht keins; es steht nur auf dem Papier: hier wird geschnitten. Dort droht ihm der Hass. Hier schneidet wirklich die Hingebung; dert wird dem Recht das Unfreiwillige entrissen; hier nimmt die Liebe das Freiwillige an. — Simrock glaubte die Sage auf das Zwölftafelgesetz der Römer zurückführen zu können, nach welchem von dem Leibe des Schuldner, wenn er mehreren Gläubigern haftete, von diesen nach dem Verhältniss ihrer Schuld abgehauen werden konnte; hieb einer mehr oder

weniger, that es keinen Schaden (partes secanto, siplusve minusve secuerunt, se fraude esto); aber das war ja hier Gesetz, während es bei Shylock besonderer Contract und an sich keine Strafe der Schuld war. Und hier kam es nicht darauf an, ob man mehr oder weniger abhieb — während grade die Lösung des Conflictes gegen Antonio darin herbeigeführt wurde, dass in keinem Falle mehr als das Pfund genommen werden durfte.

Allerdings ging man in alter Zeit gegen Schuldner, böse zumal, mit grosser Energie vor. In Böotien, wird erzählt, wurden die böswilligen Schuldner, nachdem ihnen ein Korb, Kophinos, auf den Kopf gestülpt wurde, in dieser Tracht auf den Markt geführt und allgemeinem Spotte preisgegeben. In einem alten norwegischen Gesetz konnte der Gläubiger den Schuldner vor Gericht führen und seinen Freunden entbieten, ihn von der Schuld zu lösen. Wollen die Freunde ihn nicht lösen, so habe der Gläubiger das Recht, von ihm zu hauen, was er will, oben und unten.*) In altem deutschen Leben verlor der böse Schuldner seine Ehre; der Gläubiger konnte ihn in Wort und Schrift einen Schelm schelten, und wurde diese Befugniss häufig in Schuldvesschreibungen aufgenommen, so dass ein Sprichwort gilt: „Lieber die Motten in den Kleidern, als die Ehre in den Schuldscheinen." Nach einigen Schweizerrechten soll der Ueberschuldete in keine Kirche oder Landgemeinde gehen, dazu ehrlos und gewährlos sein sein und einen grünen Hut*) tragen, bis er all seine Schulden genügend bezahlt hat.

2) Wir dürfen hier keine Geschichte der Schuldstrafe schreiben — so bedeutungsvoll sie ist. Direct dienen die

*) Vgl. Grimm Rechtsalterthümer p. 617. Dazu allerdings interessant zu vergleichen die Erzählung der Gesta Romanerum h. 195, deutsche 68. bei Osterley p. 603, wo es heiszt: „potestatem habeam tantum de carnibus tuis scindere et a corpore vellere ubicumqne mihi placeat in tuo corpore, ita tamen quod carnes tuae pecuniam meam ponderent."

*) Vgl. Ed. Graf und M. Dietherr: Deutsche Rechtssprichwörter p. 241.

Beispiele nicht zur Erklärung des Fleischhandels. Doch liegt die weitgreifende sociale Frage vom Zins und Borg — wie sie das Mittelalter bewegte, im Hintergrund. Auf Italien weisen alle Berichte hin. Der Pecorone lässt die Geschichte in Venedig und Mestri vorgehen. Antonio ist Kaufmann von Venedig. Die Sage der Gesta Romanorum verlegt sie nach Rom, wohin auch die Entscheidung von Sixtus dem V. fällt, Italien war im Mittelalter die besondere Stätte des Geldhandels. Der Bankier kommt nicht aus Frankreich, sondern aus Italien. Die Leihhäuser haben italienischen Ursprung. Zumal im 14. bis 16. Jahrhundert klagte man über grossen Geldmangel in Ober- und Mittelitalien. Man konnte sich nirgends Geld verschaffen, wie bei den Juden. Man rief die Juden nach Florenz, 'damit sie nach bestimmtem Zinsfuss Geld liehen.*) In Verona stellte man Juden an, „in der Hoffnung auf öffentliches Wohl.“ Nach Ravenna schickte man Juden, „um die Armen aufzuhelfen“ (egentium sublevarent inopiam).*)

Anderseitig war Italien in jener Zeit das Land der Rechtskunde, die Heimath des Römischen Rechtes. Auf seinen Universitäten studirte Europa Jurisprudenz. Man verspottete die italienischen Rechtsgelehrten unter dem Namen des Kameels, welches man auch von Italien her kannte. Im Roman du Renart spricht das Kameel „welsch“ und im Reinicke wird ein Kameel geschildert, das war „frumic und wis“ und rechtsgelehrt. Es war aus Toscana, wie viele Rechtslehrer, so namentlich Huguccio (Ugutio), der berühmte Canonist. Und dieses juristische Kameel, „legte die Füsse vor sich“ und unterstützte durch seine

*) Istorie Florentine di Scipione Ammirato II. 1063.

**) Statuta Urbis Veronae I. 36. Usurarum Licentiam quam aliquando nostra civitas sub publicae utilitatis opinione permisit.“

In Folge eines Vertrages mit den Venetianern im Leben des heil. Bernardin (acta S. S. Septemb. 7. p. 925), in welchen die Bestrebungen dieses Mannes gegen den Wucher der Juden die montes pietates zu begründen, berichtet werden. Vgl. meine Geschichte der Juden Ersch und Gruber II. 27 p. 149.

Buchstaben die Ränke von Reineke gegen den edlen Hirsch.

Dass daher die Sage vom Kaufmann von Venedig in Italien gebildet ward, kann nicht Wunder nehmen. Aber eben nur den Schauplatz hatte sie da gefunden. Die Lehre, aus der sie entstand, hat eine weitere und grössere Bedeutung.

Jede Zeit hat ihre öffentliche Meinung und sucht ihr einen Ausdruck zu geben. Was in unsern Tagen die Presse in grossen Zügen thut, dazu waren im Mittelalter Legenden, Sugen und Gleichnisse dienstbar. Das orientalische Volk rettete unter dem Despotismus von Sultanen und Kalifen seine Sehnsucht und Kritik in die bunten Gefilde der Märchen — und in Europa sprach sich der Geist des Volkes in Legenden und Sagen — bald lehrend, bald erbauend — aber ebenso opponirend und kritisirend aus. Nachdrucksvoller wie die moderne Abstraction der Presse flog ein Gleichniss und Histörchen durch die Welt. Die Troubadours und Minnesänger waren die Führer mancher weitgreifenden Opposition gegen Kirche und Staat. Das Volkslied liess schon Jahrhunderte lang Ideen fliegen, die später lebendige Wirksamkeit gewonnen. Durch die prächtige Erscheinung des Tannhäuser als Oper haben wir vergessen, dass es Volkslieder waren, welche seine Ideen trugen, in welchen der Reformationsgedanke Luther's längst in schlichter Form sich darlegte. Es opponirte gegen den unfehlbaren Papst und die Macht der Schlüssel, die er besass. Allgemeine kirchliche und sittliche Lehren wurden in ernsten und komischen Gedichten dem Volke vorerzählt. Sie fanden Verbreitung in Ost und West, nahmen andere Kleider und Namen an. Die Wechsel von Ort und Zeit beweisen nur die geistige Fluctuation unter den Völkern. Dasselbe stellt sich auch mit der Sage vom Kaufmann von Venedig dar. In allen Formen, in denen sie erscheint, ist sie nur der bildliche Ausdruck des grossen Apostolischen Wortes: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig."

3) Es war im 16. Jahrhundert, in welchem die Er-

zählung überall verbreitet ward. Der „Pecorone“ war im Jahre 1558 erschienen. Unter Soliman I. soll das betreffende Ereigniss in Konstantinopel vorgegangen sein. Ein älteres englisches Theaterstück: the Jew, wurde schon vor 1579 aufgeführt. Die Geschichte, die zur Zeit Sixtus V. aus Rom berichtet wird, hat 1585 sich zugetragen. Ein Buch, Orator betitelt, das die Nachricht enthielt, erschien 1596 in London. Das Drama Shakespeare's selbst wurde 1598 publicirt. Das 16. Jahrhundert, in welchem die Reformation Europa durchzog, war voller Gedanken über die Conflicte von Buchstaben und Geist in Religion und Sitte.

Auch der Handel hatte seit der Entdeckung von Amerika neue grosse Wege eingeschlagen. Reichbeladene Schiffe schwammen auf allen Meeren. Das Geld brauchte neue Werthzeichen. Die Bedeutung des Wechsels trat erst jetzt weltumfassende Bedeutung. Ohne den Schuldschein des Credites war kein Verkehr mehr möglich. Und die Natur dieses Scheines hatte immer internationale Art. Er unterschied nicht zwischen Nation und Stellung des Inhabers. Er schloss Bedingungen des Rechts ein für Alle. Wie in der Faustsage der Satan sich einen Schuldschein ausstellen lässt, die mit Blut gezeichnet ist, sie betraf die Seele des Schuldners, so lassen sich in den Shylocksagen die Borger einen Schein ausstellen, worin der Borger sich verpflichtet, im Falle des Nichtbezahlens ein Pfund Fleisch von seinem Leibe herzugeben. Von der buchstäblichen Erfüllung eines solchen Schreibens war kein Rückgang. („Lex autem erat, quod sicut homo voluntarie se obligaret ita et judicium reciperet.“) Es war darum um so gefährlicher, wenn zwischen den Contrahenten kein wohlwollender Verkehr stattfand — sondern das Geschäft mit einem natürlichen Feinde abgeschlossen werden muss.

Darin liegt nun ein Grundgedanke der Erzählung. Der Freund tritt für den Freund ein — aber ein Feind ist, bei dem man borgen muss. Es ist schlimm genug, dass Antonio in dem reichen Venedig Niemand anders finden kann, bei dem er borgen kann, als bei Shylock —

aber es soll dadurch die Lehre, die in der Katastrophe liegt, hervortreten.

In allen Formen, die die Sage hat, ist der Gläubiger ein Feind dessen, dem er borgt. Es bezeugt, dass die Erzählung des Gesta Romanorum, den man für die älteste hält, selbst schon eine matte Copie ist, da sie blos von einem „Kaufmann" Mercator redet, der die Bedingung stellt, ohne dass man weiss, warum er dies thut, obschon er ganz hartnäckig auf ihre Erfüllung besteht. Die Allegorie die dazu gefügt wird, deutet darum nach ihrer Weise ihn als den Diabolus um, der den Menschen wie Mephistopheles um seine Seele bringen will. — Im Dolopathos ist der Gläubiger ein Vasall dessen, der von ihm Geld leiht und diesen bitterlich hasst, weil er ihn ehemals misshandelt und verstümmelt hat. Er will also die Gelegenheit wahrnehmen, sich zu rächen. In der Sage, die in Rom spielt, ist es ein christlicher Kaufmann, der durchaus das Pfund Fleisch haben will, über welches ein Jude quittirt hat. In den andern Versionen wird dia Fleischbedingung einem Juden zugeschrieben, was dem Bewusstsein des Volkes, das in den Juden den völlig systematischen Gegensatz religiösen und socialen Lebens zu sehen gewohnt war, entsprach. Aber was theatralisch allerdings so aufgestellt ward, entsprach nicht immer dem wirklichen Leben. Es ist nicht wahr, dass ein blos feindseliges Verhältniss zwischen Juden und Christen auch im eigentlichen Mittelalter während der Kreuzzüge bestanden hätte. Viele Beispiele bezeugen das Gegentheil. Das Volk war liebevoller wie die Gesetze, was zu andern Zeiten Zeiten umgekehrt ist. Das kanonische Recht hatte die grösste Mühe, den socialen Verkehr zwischen Juden und Christen zu lösen. Die berühmte Geschichte des Boccaccio von der Reise des Juden nach Rom, in Folge deren er sich bekehrt hat, weil das Christenthum, wenn es trotz seiner traurigen Zustände weiter bestände, die Wahrheit sein müsse, setzt eben auch Freundschaft zwischen Juden und Christen voraus. Es ward von ihrem Hass am meisten da geredet, wo man ihnen am meisten weh gethan

hatte, wie die Römer allerdings auch den Sclaven einen vollen Hass gegen ihre Herren um so mehr zuschreiben konnten, je mehr sie diese peinigten und schlugen. In England, während Shakespeare dichtete, gab es nicht einen Juden. Der Dichter hatte niemals Einen gesehen. Die Juden hatten am 9. Oktober 1290 das Land verlassen müssen und kehrten erst unter Cromwell zurück. Was der Dichter von ihnen sagt, weiss er nur aus der Tradition und der Literatur, die vielfach feindlicher war, als das Leben und durch Verbreitung von volksthümlichen Legenden über Greuelthaten, welche die Juden vollzogen haben sollten, wie bei Chaucer in den Canterbury Tales, die Kenntniss von den Juden noch mehr entstellten. In der Sage, die er benutzte, fand er den Juden als Geldmann; das Drama des Fleischhandels konnte nur aus dem Hass des Gläubigers erklärt werden. Diesen schildert er nun mit voller poetischer Kraft, weil er das psychologisch für nöthig hält. So crass dies geschieht, so leuchtet doch des Dichters genialer Blick hindurch — mit welchem er auch die Gründe dieses Hasses in den Juden deutlich machen will. Shakespeare hatte auch keinen Römer gesehen, zu welchen Antonius im Cäsar sprach und schildert sie doch tiefer wie der Geschichtsschreiber. Was er Shylock sagen lässt, um seinen Hass zu vertheidigen, hätte er besser nicht sagen können, wenn er unter den Juden zur Zeit Heinrich des Dritten gelebt, der ihnen so lange Jahre die Zähne ausziehen liess, bis sie ihr Geld hergaben. Er sagt excentrisch — aber poetisch und sicher nicht unhistorisch: „Er hat meinen Verlust belacht, meinen Gewinn verspottet, mein Volk geschmäht, meinen Handel gekürzt, meine Freunde verleitet, meine Feinde aufgehetzt. Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmassen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt nnd gekältet von eben dem Winter und Sommer als ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? Wenn ihr uns kitzelt, lachen wir nicht? Wenn ihr uns

vergiftet, sterben wir nicht? Und wenn ihr uns beleidigt, sollen wir uns nicht rächen? Sind wir euch in allen Dingen ähnlich, so wollen wir's euch auch darin gleich thun. Wenn ein Jude einen Christen beleidigt, was ist seine Demuth: Rache. Wenn ein Christ ein Juden beleidigt, was muss seine Geduld sein nach christlichem Vorbild? Nun: Rache."

Der Dichter redet dabei mehr für den Juden, als gegen ihn. Denn gegen das wilde, rachsüchtige Vorurtheil hatte ja Shylock Recht so zu sagen. Freilich braucht des Dichters dramatische Kunst das Extrem eines Hasses gegen den Unterdrücker — wie er sonst den Hass eines Spartakus gegen seinen Herrn geschildert hätte — aber es ist nicht das Herz des Dichters, welches den Shylock so abscheulich darstellen will; vielmehr geisselt sein Genie die Zustände, die einen solchen Hass erklären können. Wahre Genies werden immer mehr den Hass hassen, als sie ihn malen können. Das ächte Genie selbst ist eine Liebe, die Fanatismus nicht begreifen kann, selbst wenn es über die Mode der Zeit nicht hervorragt.

An und für sich zeigt der Dichter von jüdischem Leben keine lebendige Erfahrung. Er nennt einen andern Juden Tubal. Der Name kommt unter den Juden niemals vor. Dasselbe ist mit dem weiblichen Namen Jessica der Fall, der möglicher Weise aus Jesse gebildet worden ist, oder eine Abbildung von Jessie darstellt, welcher Name in Schottland für Janet vorkommt. An seltsamen Namen aus dem alten Testament fehlt es in alten englischen Taufbüchern nicht. Man findet Baschti, den Namen der alten Königin von Persien, aus dem Buche Esther, Tamar (der Schwiegertochter des Patriarchen Juda), Seth, Sadrach, Schadrach aus dem Buche Daniel, Pharao*) und Andere. Wenn Schlegel in der Uebersetzung von Jessica den Bassanio sagen lässt „Lorenzo und sein Heidenkind", so ist das des

*) Vgl. Charnock: Praenomina or the Etymolegy ef the principal Christian Names. London 1882, p. 106 etc.

Uebersetzers Schuld. Shakespeare's „infidel“ bedeutet nicht „heidnisch“ an dieser Stelle, sondern ungläubig, nicht christlich *). Der Dichter würde schwerlich einen jüdischen Vater gefunden haben, der wie sein Shylock sagen würde. „Ich wollte meine Tochter lieber todt zu meinen Füssen und hätte die Juwelen in den Ohren; sie läge eingesargt zu meinen Füssen und die Dukaten im Sarge.“ Jüdische Väter sammelten Schätze nur für ihre Kinder, deren Leben ihnen lieber war, als alle Juwelen. Eine Tochter, die zuerst diebisch und leichtsinnig ist, wie von Jessica erzählt ist — was ihrem Lorenzo z. B. nicht als besonders fehlerhaft auffällt, dürfte nicht häufig in alten jüdischen Familien gefunden worden sein. Solcher Töchter wurden nicht viel erzogen. Romantisch und putzsüchtig waren sie gewiss auch — aber gehorsam ihren Eltern, die sie nicht bestahlen. Auch hat Antonio sicher keine jüdische Familie gesehen, wenn er ein „jüdisch Herz“ das „härteste“ nennt. Shakespeare hat auch eine sonderbare Ansicht von der Bekehrung zum Christenthum, mit der Shylock gleichsam bestraft wird, als komme sein Herz, sein Glaube, sein Wille garnicht in Betracht. Doch ist die Auffassung, dass gewaltsame Taufen anzuwenden seien, nicht unhistorisch.

Aber man darf doch nicht vergessen, dass der ganze Handel, der Hass Shylock's und die endliche Entwicklung durch die Liebe der klugen Porzia doch nur das dramatische Gebilde darstellt für die Lehre die offenbar werden soll, dass der Buchstabe tödtet, aber der Geist lebendig mache.

---

*) Doch lässt der Dichter wirklich Lancelot sagen zu Jessica: What beautiful pagan, wo aber pagan auch nur das Ungläubigsein ausdrücken kann. Act. II. sc. III. Ebenso irrt der Dichter, wenn er Shylock von Lanzelot sagen lässt: What says that fool ef Hagar's offspring.“ Von Hagar stammten die Ismaeliten ab. Wenn Shylock so etwas hätte sagen wollen, was bei den Juden den Ursprung Lanzelot's andeutete, so musste er von Esau's oder von Edom's Ursprung sagen. Vergleiche Paulus an die Galater 4. 24.

Auf die Geschichte der mit dem Kaufmann verbundenen Sage von drei Kästchen gehen wir hier nicht ein. Nur Shylock sollte als Saulus verstanden sein.

4) Als besonders charakteristisch für das Gesetz des alten Testaments hat man immer die Vorschriften gehalten, welche sich 2. Mos. 21. 3 (cf. 3. Mos. 24. 19 und 5. Mos. 19. 21.) finden: „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Faust um Faust, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule“ und dieselben mit oberflächlicher Sentimentalität missversanden hat. Aber sie sind vielmehr Anordnungen eines liebevollen Gesetzgebers, der das wilde und und rachdurstige Menschenherz kennt, — das niemals geneigt ist, sich blos so weit zu rächen, als es selbst erlitten hat. Es giebt zehn Schläge wieder, wenn es einen erhalten hat. Gott belohnt tausendfältig Gutes, aber der rachdurstige Mensch rächt sich tausendfältig. Zu seiner Frau Hera sagt Zeus (Ilias 4. 35.): „Du möchtest ihn am liebsten noch verschlingen, den Priamos und Priamos Sohn“, Hekabe sagt: (Ilias 24. 213) von Achill, „dem gern aus dem Busen die Leber roh ich verschlingen möchte einbeissend.“ Weil Dirke die Mutter des Amphion beleidigt, die Antiope, ihres Gatten erstes Weib, so rächten sich die Söhne, indem sie Dirke an die Hörner eines wildes Stieres banden und sie zu Tode schleiften. Die Rache ist eifriger wie die Dankbarkeit; ihr Durst ist unstillbar, und das Herz des gewöhnlichen Menschen hält das für süss. Das alttestamentliche Gebot zähmt die Lust. Es entzieht die Strafe nicht dem Recht, aber misst sie nach der Sünde ab. Freilich im Gegensatz zum Evangelium, wo es Matth. 5. 38. heisst: „Ihr habt gehört, dass da gesagt ist, Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage Euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, denn so Jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete die andere auch dar,“ erschien das Gesetz für hart; es war doch eine Rache gegenüber der Demuth und Versöhnung; das Schwert des Buchstabens war Gegenbild des Kreuzes Christi. Dies alttestamentliche Gesetz wurde darum nur dem Juden in den Mund gelegt, denn das Verlangen nach einem Pfünd Fleisch als Pfand für das Geld drückt das aus. Von einem Pfund, libra, sprach man auch vom Geld.

Das Pfund Sterling ist noch heute der Normalsatz des englischen Geldes. „Pfund gegen Pfund“ war der Sinn der Forderung Shylocks. Für das Pfund Geld — soll ein Pfund Fleisch geliefert werden, also gleiches gegen gleiches, wie etwa Blut und Geld (dam Blut, damin Geld) sprachlich mit einander eins sind. Shakespeare fühlt, dass in der Geschichte, die er dramatisirt, ein Gegensatz des alten und neuen Bundes, des Buchstaben und des Geistes ausgedrückt werden soll. Er lässt Porzia das schöne Wort sagen:

Die Gnade thront in dem Herzen der Monarchen,
Sie ist das Attribut der Gottheit selbst,
Und irdische Macht kommt göttlicher am Nächsten,
Wenn Gnade bei dem Recht steht; drum Jude
Suchst du um Recht schon an, erwäge diess:
Dass nach dem Lauf des Rechtes unser keiner
Zum Heile käm, wir beten All um Gnade,
Und dies Gebet muss uns der Gnade Thaten
Auch eben lehren.“

und erinnert dabei an den Gegensatz von Gesetz und Gnade.

Aber doch erschöpft er es nicht ganz. Von allen Namen, die im „Kaufmann von Venedig“ vorkommen, hat er gewiss Einen nicht gefunden. Das ist der Name des Juden selbst, nämlich Shylock. Ock ist eine Endung, die in manchen alten, zumal irländischen Namen vorkommt und etwa der lateinischen Endung us entspricht. Schyl ist der hebräische Name Schaul, nämlich Saulus. Der Dichter stellt den alttestamentlichen Eiferer und Verfolger, der das Schwert des Buchstabens übte, dar, bis er als Paulus das Wort verkündet: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig; die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.

Die gegebene Auffassung bewährt sich dadurch, dass in allen Fabeln, in welche die Geschichte eingeschoben ist — zwei Akte unverändert wiederkehren — eben die Forderung des Pfundes Fleisch und die Lösung des fruchtbaren Buchstabens durch den Geist und die Liebe. Das Messer, das zum Schneiden bereit ist, wird gebunden durch

die Schärfe des Geistes und die Weisheit der Liebe. In der lateinischen Erzählung würde der Richter das Gesetz, nach welchem der Kaufmann das Fleisch hätte ausschneiden können, haben vollziehen lassen, wenn nicht eben die Gattin des Schuldners den Einfall gehabt hätte, dem Richter vorzuhalten, dass zwar dem Buchstaben genügt werden möge, nach welchen Fleisch ausgeschnitten werden solle, aber vom Blutvergiessen sei da nicht die Rede. Es habe der Schuldner einen Vertrag gemacht nicht von Blutvergiessen, sondern von Fleischschneiden. Wer Blut vergiesst, heisst es wieder im alten Testament, des Blut soll wieder vergossen werden. Möge er schneiden — aber durch jeden Blutstropfen würde der Gläubiger selbst des Gerichtes schuldig. So wird der Buchstabe durch den Buchstaben beseitigt. Denn nun zieht der Kaufmann zurück. Der Ritter wird gerettet. Es ist die Liebe, die zu diesem Einfall gekommen ist. Dieselbe Wendung ist im italienischen Pecorone. Auch hier hat die liebende Frau den Einfall, nicht der Richter. Mit derselben Auslegung wird Ansaldo gerettet. Nicht anders redet in England Porzia:

> Darum bereite Dich, das Fleisch zu scheiden,
> Vergiess' kuin Blut, schneid' auch nicht mehr noch minder
> Als grad' ein Pfund; ist' minder oder mehr
> Als ein genaues Pfund, sei's nur so viel
> Es leichter oder schwerer an Gewicht
> Zu machen, um ein armes Zwanzigtheil
> Von einem Skrupel, ja wenn sich die Wagschal
> Nur um die Breite eines Haares neigt,
> So stirbst Du und Dein Gut verfällt dem Staat.

Ganz ähnlich ist, wenn auch die Personalien andere Verhältnisse haben, die Erzählung im Dolopathes. Auch hier errettet die Frau den Geliebten durch dieselbe Wendung des Buchstabens.

Und diese Form ist auch gewiss die Eehte. Die Liebe kann allein das Gesetz erfüllen. Sie entreisst den Schuldigen dem Schwerdt des Buchstabens. Sie zeigt, wie der Buchstabe sich selber aufhebt und indem er ein Werkzeug der

Strafe in der Hand des Hassers wird — durch die Liebe erfüllt den Feind überwältigt.

In den andern Versionen tritt an die Stelle der weisen Liebe die ernste Weisheit eines Mannes. In „Kaiser Karl's Recht“ ist es der Kaiser, in einer moslemischen Version ein Kadi, in Rom der Papst, in Konstantinopel der Sultan. Das Vorbild für diese Wendung ist hier der Salomo geworden, der durch seine Weisheit den Streit der beiden Frauen um das Kind entscheidet. Aber sie appellirt auch an die Liebe. Denn die rechte Mutter wird nur an der Liebe offenbar. Es giebt eben keine andere Lösung aller Volksfragen, Staatsfragen und Rechtsfragen wie die Liebe. Fehlt diese — so hat Shylock so gut Recbt, wie seine Gegner. Wenn Shylock Saulus überwunden werden soll, so kann es nur durch Liebe geschehen.

Der kleine Roman zwischen Lorenzo, dem Freunde Antonio's und der Jessica, der Tochter Shylocks, hat zwar derbe unhistorische Färbung, ist aber nicht minder von grossem Reiz. Der Dichter lässt schon seine Zeit fühlen, in welcher Kraft alle Besonderheiten aufgehoben werden. Das Judenkind wird bekehrt durch eine herzliche und reine Liebe. Die Verschiedenheit von Geschlecht und Bekenntniss löst sich in der einen Empfindung auf; die menschliche Liebe ist hier nur das Abbild der göttlichen Liebe, die altes und neues Testament versöhnt. Die Verbindung der Jüdin mit dem Venetianer Lorenzo ist eine heitere Parallele zur Ehe von Feirefis und Ourepense de Joie im Parzival von Wolfram von Eschenbach. Dem heidnischen Bruder Parzivals gehen die Augen auf, als er Ourepense lieben kann. Die Schwester des Anfortas ist das erhabene Symbol der Liebe, durch welche auch das Heidenthum gewonnen wird. Feirefis und Parzival die Brüder werden eins im Gral von Munsalvaesche. Lorenzo Esau und Jessica Jakolo werden durch himmlische und irdische Liebe unaufhörlich verbunden bleiben.

So ist es ein Gralsgedanke, mit dem wir schliessen — wie wir begonnen haben. Extra amorem nulla salus.


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000313953

